Mellin, George Samuel Albert,

Encyclopädisches Wörterbuch Der Kritischen Philosophie Oder Versuch Einer Fasslichen und Vollständigen Erklärung Der In Kants Kritischen Und Dogmatischen Schriften Enthaltenen Begriffe und Sätze Mit Nachrichten, Erläuterungen Und Vergleichungen Aus Der Geschichte Der Philosophie Begleitet, Bd.: Bd. 2, Abth. 2 : Mit Einem Kupfer

1799

Coburg, Landesbibliothek -- B II 8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916239-1

BII. 8.

662'

30

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

von

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

II. BAND. II. ABTHEIL.

MIT EINEM KUPFER.

JENA UND LEIPZIG,
BEI FRIEDRICH FROMMANN,
1799.

Coburger Landes-Bücherei

F.

Factum,

f. Expofition, 25. und Thatfache.

Fähigkeit,

f. Receptivität.

Falfch,

f. Wahrheit.

Familie

der Erkenntnifsvermögen, *familia facultatum cognofcendi*, *f. cognofcitivarum*, *famille des facultés de connoître.* Alle Erkenntnifsvermögen zufammengenommen, in fo fern fie fich aus einem gemeinfchaftlichen Grunde ableiten laffen, f. Verwandfchaft und Conftitutiv, 6. Die Möglichkeit, ein Erkenntnifs zu haben, führt den Namen des Erkenntnifsvermögens überhaupt, von dem vornehmften Theil deffelben, nehmlich der Thätigkeit des Gemüths, Vorftellungen zu verbinden, oder von einander zu fondern, welcher das Erkenntnifsvermögen insbefondere genannt wird (A. 25.).

2. Das Erkenntnifsvermögen hat nehmlich mehrere Zweige, welche auch alle mit dem gemeinfchaftli

chen Namen der Erkenntnifsvermögen belegt werden. Bei jeder Erkenntnifs ift das Gemüth entweder handelnd und zeigt ein Vermögen (*facultas*), oder es ift leidend und hat eine Empfänglichkeit (Fähigkeit, *receptivitas*). Das Papier vor mir macht Eindruck auf mein Gemüth durch das Geficht, diefen Eindruck leide ich und bin deffelben empfänglich; aber ich richte auch jetzt meine Aufmerkfamkeit darauf, werde mir diefes Eindrucks bewufst und denke darüber nach, ich handle hier alfo, und bin vermögend, die Vorftellung von diefem Papier zum Bewufstfeyn zu bringen, fie mit andern Vorftellungen zu verbinden, u. f. w. (A. 25.).

3. Jene Empfänglichkeit heifst das finnliche Erkenntnifsvermögen, oder die Sinnlichkeit. Das Vermögen hingegen heifst das intellectuelle Erkenntnifsvermögen, oder der Verftand (auch die Vernunft) überhaupt. Der letztere ift eben der (in 1 erwähnte) vornehmfte Theil des Erkenntnifsvermögens überhaupt (A. 25.).

4. Die Sinnlichkeit wird auch das untere, der Verftand das obere Erkenntnifsvermögen genannt, jene, weil fie leidend ift und gehorchen mufs, diefer, weil er auf den Stoff wirkt, den jene liefert, und ihm Gefetze vorfchreibt. Man hat geglaubt, die Sinnlichkeit fei das Vermögen undeutlicher, der Verftand (die Intellectualität) dagegen das Vermögen deutlicher Vorftellungen, da nun Undeutlichkeit ein kleinerer Grad der Erkenntnifs fei als Deutlichkeit, fo verdiene die Sinnlichkeit darum den Namen des untern Erkenntnifsvermögens, welches letztere Leibnitz, Wolf und Baumgarten (Metaphyfik, §. 383) behauptet haben. Aber Kant hat diefe Meinung durch feine Theorie der Sinnlichkeit (transfcendentale Aefthetik, f. auch Aefthetik. 9 u. A. 25.) vollkommen widerlegt. Er hat gezeigt, dafs eigentlich keins diefer Erkenntnifsvermögen dem andern vorzuziehen ift, und dafs nur daraus, dafs fie fich vereinigen, Erkenntnifs entfpringen kann (25 *) G. 75.).

5. Man kann alſo ſagen: die Sinnlichkeit und der Verſtand machen die Familie der Erkenntniſsvermögen aus; denn beide zuſammengenommen gehören zur Möglichkeit einer jeden Erkenntniſs, und dieſe Möglichkeit der Erkenntniſs iſt alſo der, beiden gemeinſchaftliche, Grund, aus welchem ſie beide (logiſch) abgeleitet werden, oder eigentlich nur der höhere Begriff, unter dem ſie ſtehen. Denn eigentlich kann man die beiden an ſich ſo heterogenen Beſtandtheile unſers geſammten Erkenntniſsvermögens nicht weiter aus einem, ihnen gemeinſchaftlichen, Grunde real ableiten oder erklären. Es iſt alſo zwiſchen beiden kein Rangſtreit, ſie ſind beide zur Erkenntniſs gleich unentbehrlich; obgleich die Sinnlichkeit nur den Stoff zur Erkenntniſs liefert, der Verſtand aber ihn verbindet, Einheit hineinlegt, und den ſo entſpringenden Gegenſtand denkt (A. 115. C. 75.).

6. Das obere Erkenntniſsvermögen, oder der Verſtand überhaupt, hat wieder drei Zweige, nehmlich den Verſtand in beſonderer Bedeutung, die Urtheilskraft und die Vernunft. Dieſe drei Zweige des obern Erkenntniſsvermögens heiſsen daher ſelbſt obere Erkenntniſsvermögen, und zuſammen die Familie der obern Erkenntniſsvermögen, weil ſie alle zuſammen von einem gemeinſchaftlichen Grunde, nehmlich von dem Verſtande überhaupt abgeleitet werden. In dieſer Familie iſt der Verſtand, der die Begriffe bildet, das erſte Glied; die Urtheilskraft, welche die Gegenſtände unter dieſe Begriffe ordnet, und alſo die Beziehung der Begriffe auf Gegenſtände (Erkenntniſs) möglich macht, das Mittelglied; und die Vernunft, welche das Beſondere von dem Allgemeinen ableitet, und den durch die Urtheilskraft unter den Begriff gebrachten Gegenſtand durch die Merkmale des Begriffs beſtimmt, das letzte Glied (U. XXI.).

7. Ein Vermögen ſteht in Verwandſchaft mit der Familie der Erkenntniſsvermögen heiſst alſo, es muſs mit ihnen von einem und demſelben Grunde ab-

geleitet werden, ſ. Conſtitutiv, Erkenntniſsvermögen und Verwandſchaft. Dieſer Grund iſt nehmlich die Möglichkeit der Erkenntniſs.

Kant. Critik der Urtheilskr. Einleit. III. S. XXI. f.

Deſſ. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. Einleit. I. S. 75.

Deſſ. Pragm. Anthropolog. §. 7. S. 25. f. — §. 30. S. 115. f.

Familienſchlag,

ſ. Schlag.

Fanaticismus,

Fanatismus, religiöſe Schwärmerei, *fanaticismus*, *fanatisme*. Der Wahn, eine unmittelbare und auſserordentliche Gemeinſchaft mit einer höhern Natur zu fühlen (S. II, 369*). Der Sitz deſſelben iſt der innere Sinn, welcher Täuſchungen unterworfen iſt; beſtehen dieſe nun darin, daſs der Menſch Erſcheinungen des innern Sinnes für ſolche hält, von denen ein ſolches Weſen die Urſache ſei, welches kein Gegenſtand äuſserer Sinne iſt, ſo iſt eine ſolche Illuſion (Täuſchung) Fanaticismus. Dieſer Betrug des innern Sinnes (eigentlich des Verſtandes, welcher die Erſcheinung unrichtig beurtheilt) iſt eine Gemüthskrankheit, und gehört zu dem Hange, das Spiel der Vorſtellungen des innern Sinnes für Erfahrungserkenntniſs anzunehmen; da es doch nur eine Dichtung (der Einbildungskraft) iſt, ſich ſelbſt mit einer gekünſtelten Gemüthsſtimmung hinzuhalten (A. 58.).

2. Man hält den Fanaticismus gemeiniglich für heilſam und über die Niedrigkeit der Sinnenvorſtellung erhaben, welches dann der Grund iſt, daſs man ſich dieſer Täuſchung überläſst. Der Fanatiker formt ſeine

überſinnlichen Anſchauungen des innern Sinnes nach den äuſsern Sinnenvorſtellungen, und da er ſie für Anſchauungen wirklicher Gegenſtände hält, ſo träumt er eigentlich im Wachen. Denn nach gerade glaubt der Menſch das, was er ſich ſelbſt vorſetzlich ins Gemüth hinein getragen hat, als ſchon vorher in demſelben belegen. Er wähnt das, was er ſich ſelbſt aufdrang, in den Tiefen ſeiner Seele nur entdeckt zu haben (A. 58. ſ. P. 244).

3. So war es mit den ſchwärmeriſch - reizenden oder ſchmeichelhaften innern überſinnlichen Empfindungen einer Bourignon, oder den ſchwärmeriſch - ſchrekkenden eines Pascal (A. 13) bewandt. Antoinette de Bourignon, eine fanatiſche Jungfer, wurde den 13ten Januar 1616 zu Ryſſel in Flandern gebohren. Ihr Vater, Johann de Bourignon, war ein italiäniſcher Kaufmann und zugleich *Lieutenant ſecond et Doyen des douze ſergeans de la Prevôté royale de Lille.* Als ſie kaum 4 Jahr alt war, trug ſie ſchon ihren Eltern, welche verreiſeten, auf, einen Ort aufzuſuchen, wo gute Chriſten wohnten, und ſie dahin zu bringen, floh in der Folge allen Umgang mit Mannsperſonen, und führte ein ſehr ſtrenges und eingezogenes Leben.

Im Jahr 1634, als ſie eben inbrünſtig betete, bekam ſie die erſte Erſcheinung; eine Stimme rief ihr zu: verlaſs alles Irdiſche, mache dich von der Liebe zu den Creaturen loſs, entſage dir ſelbſt. *) Sie wollte daher in ein Cloſter gehen, aber kein Cloſter wollte ſie aufnehmen, ihrer Armuth wegen.

Im Jahr 1636 entfloh ſie ihrem Vater, weil dieſer ſie mit einem franzöſiſchen Kaufmann verheirathen wollte. Sie war in Einſiedlerskleidern, aber dennoch

*) *Quittés toutes les choſes de la terre, ſeparés vous de l'affection des creatures, renoncés à vous même.*

auf der Flucht für ein Frauenzimmer erkannt, ein Officier hielt sie an, zu Blotton, einem Dorfe in Hennegau, brachte sie aber, auf ihr Verlangen, zu dem Pfarrer des Orts. Der Bischof von Cambray erlaubte ihr, sich in einer Capelle auf einem Kirchhofe aufzuhalten. Hier hatte sie, ihrer Einbildung nach, viel Eingebungen. Von dort hohlte sie ihr Vater wieder ab, unterweges kehrte sie in ein Augustinercloster zu Dornik ein, wo sie 5 Monat blieb, und kam sodann nach Ryssel zurück. Hier beichtete sie die Woche dreimal, besuchte die Kranken, beschäftigte sich mit Liebeswerken, kam aber wenig mehr unter die Leute, sondern überliess sich stets in ihrem Zimmer, wo sie sich ein kleines Oratorium hatte bauen lassen, ihren Betrachtungen. Sie schrieb auch damals in ihrem 24ten Jahre ihr erstes Werk: *l'appel de Dieu et le refus des hommes* (der Ruf Gottes und die abschlägliche Antwort der Menschen) und ging, wider den Willen ihres Vaters, nach Mons zum Erzbischof von Cambray. Hier hielt sie sich vier Monat in einem Nonnencloster auf. Der Erzbischof erlaubte ihr zu Blotton, wo sie sich ehemals in der Capelle aufgehalten hatte, eine Gemeine von solchen frommen (schwärmerischen) Jungfern, als sie war, zu errichten. Aber er nahm sein Wort zurück, weil sie ein Buch schrieb, in welchem sie sagte, es sei ihr offenbaret worden, dass das Land, wegen der unter den Geistlichen herrschenden Laster, mit Krieg und andern Strafen werde heimgesucht werden. Sie begab sich also nach Lüttich, wo ihr ein Kaufmann einen Ort für sie und ihre Jungfern einzuräumen versprach. Während der Zeit hatten aber die Jesuiten zu Mons zwei Jungfern abspenstig gemacht, und die zwei übrigen waren vor Gram darüber gestorben. Die Bourignon hielt sich daher 6 Monat in Deussen auf, und ging 1641 nach Ryssel zu ihrer sterbenden Mutter, wo sie ihrem Vater bis 1642 die Haushaltung führte. Sie hielt sich nach einer Krankheit 4 Jahr an einem einsamen Orte bei Ryssel auf, und hatte in dieser Zeit viel Offenbarungen. Vom Jahre 1653 bis 1658 lehrte sie das Christenthum im Mädchen - Waisenhause zu Ryssel,

und wurde Auffeherin über das Armenhaus dafelbft im Jahr 1653. Sie fchlofs fich dort unter dem Clofterge-lübde 1658 ein, nachdem fie den Auguftinerhabit angelegt hatte.

Zu Ende des Jahrs 1661 behauptete fie, viele ihrer Untergebenen hätten ein Bündnifs mit dem Teufel gemacht, und ihr Gift beibringen wollen. Als die Eltern derfelben fie deshalb verklagten, liefs die Obrigkeit fie abhohlen. Man konnte ihr aber nichts anhaben, indeffen fürchtete fie doch noch immer die Verfolgungen ihrer Feinde, und flüchtete daher 1662 nach Gent und Brüffel, und 1663 nach Mecheln. Im Jahr 1664 kehrte fie nach Brüffel zurück, hielt fich über 2 Jahr zu Gent auf, und kam 1667 nach Amfterdam. Sie begab fich 1671 nach Tönningen, von da nach Hamburg, flüchtete eines Proceffes wegen 1680 nach Oftfriesland, und ftarb den 30 October diefes Jahres zu Franecker.

Sie hat fich ohne Unterlafs göttlicher Offenbarungen gerühmt. Ihre Schriften find insgefammt in holländifcher Sprache gefchrieben, und zu Amfterdam 1689 in 19 Bänden in 8. zufammengedruckt, aber fie liefs fie auch ins Franzöfifche und einige ins Deutfche überfetzen. Ihr Leben ift von ihr felbft und auch einem ihrer Anhänger, Peter Poiret, befchrieben, auch ins Deutfche und Franzöfifche überfetzt worden. Folgende Stelle aus dem fortgefetzten Leben der Jungfer Bourignon (S. 315) giebt uns einen Begriff von ihren fchwärmerifch-reizenden innern Empfindungen. „Gott ftellte mir im Geifte, ohne Beihülfe der leiblichen Augen, welche unter der Laft einer fo grofsen Herrlichkeit hätten erliegen müffen, die Schönheit der erften Welt und die Art und Weife vor, wie er fie aus dem Chaos hervorgebracht hatte. Alles war glänzend, durchfcheinend (transparent), mit Lichtftralen und mit einer unausfprechlichen Herrlichkeit umgeben. Auf gleiche geiftliche Weife liefs er mir den Adam, den erften Menchen, erfcheinen, deffen Cörper viel reiner und durchfichtiger war, als Kryftall, er war, fo zu fagen, ganz

leicht und flüchtig. Man erblickte in ihm und durch ihn die Gefäſse und Ströme des Lichts, welches von innen und auſsen durch alle ſeine Poren und Adern drang. Dieſe trieben alle Arten von Flüſſigkeiten, Waſſer und Milch, Luft und Feuer u. ſ. w., mit den allerlebhafteſten und durchſichtigſten Farben, in dem Cörper herum. Seine Bewegungen gaben den bewundernswürdigſten Wohlklang von ſich; alles gehorchte ihm, nichts widerſtand ihm, und nichts konnte ihm ſchaden. Er war von einer viel gröſsern Leibesgeſtalt, als die jetzigen Menſchen, die Haare waren kurz, kraus, ſchwärzlich, die Oberlippe mit einem kleinen Barte bedeckt. Anſtatt der thieriſchen Glieder, die man nicht nennet, war er ſo beſchaffen, als unſere Cörper in dem ewigen Leben ſeyn werden, und wovon ich nicht weiſs, ob ich es ſagen darf. In dieſer Gegend war eine Naſe, von gleicher Geſtalt als im Geſichte, gebauet. Dieſe Naſe war eine wunderbare Quelle des unvergleichlichſten Wohlgeruchs. Aus ihr ſollten auch die Menſchen entſpringen, deren erſten Samen er vollſtändig in ſich hatte; denn es befand ſich in ſeinem Bauche ein Gefäſs, worin kleine Eier gezeuget wurden, und ein anderes Gefäſs mit einem Safte angefüllt, welcher die Eier fruchtbar machte. Und ſobald der Menſch in der Lieben ſeines Gottes feurig wurde, ſo verurſachte die Begierde, worin er ſich befand, daſs es auch andere Creaturen geben möchte, welche dieſe groſse Majeſtät lobten, liebten und anbeteten, daſs dieſer Saft in eines oder etliche von dieſen Eiern mit einer unbegreiflichen Wolluſt ausfloſs, und dieſes fruchtbar gemachte Ei ging einige Zeit hernach durch jenen Gang (die Naſe), in Geſtalt eines Eies, von dem Menſchen, und brütete kurz darauf einen vollkommenen Menſchen aus. Auf dieſe Art wird in dem ewigen Leben eine heilige und unendliche Zeugung ſeyn, eine ganz andere, als welche die Sünde, vermittelſt des Weibes eingeführet hat, welches Gott von dem Manne gebildet hat, indem er aus Adams Lenden dasjenige Gefäſs nahm, welches die Eier in ſich faſste, welche das Weib jetzt beſitzet, und in welchen die Menſchen noch jetzt in ihr, nach der

neuen Entdeckung der Zergliederungskunst,. gebohren werden. Der erste Mensch, welchen Adam durch sich allein, in seinem Stande der Herrlichkeit hervorbrachte, wurde von Gott zum Throne der Gottheit und zum Werkzeuge erwählt, durch welches sich Gott den Menschen in Ewigkeit mittheilen wollte. Dieses ist Jesus Christus, der Erstgebohrne nach der menschlichen Natur, Gott und Mensch zugleich."

4. Blasius Pascal wurde den 23. Jun. 1623 zu Clermont in Auvergne gebohren. Sein Vater, Stephan Pascal, war ein geschickter Mathematiker und Präsident von der Rentkammer seiner Provinz. Im Jahr 1631 legte Pascal der Vater sein Amt nieder, und ging nach Paris, um seinen Sohn selbst zu erziehen und zu unterrichten. Der junge Pascal, vor dem der Vater alle geometrische Bücher verbarg, um ihn nicht von Erlernung der Sprachen abzuhalten, fand von selbst die 31 ersten Sätze im ersten Buche des Euklides, und als der Vater ihm hierauf den Euklides gab, so lernte er die ganze Geometrie von selbst. In seinem 16ten Jahre schrieb er schon eine Abhandlung von den Kegelschnitten, und erfand im 19ten Jahre eine Rechenmaschine.

Es war zu befürchten, dass ein solcher Kopf, der von Kindheit an den Grund von allem wissen wollte, und diesen Grund selbst aufsuchte, wenn ihm der angegebene keine Genüge that, in Religionsverachtung verfallen möchte. Aber, sagt seine Schwester Perier (S. 12, 13. der Lebensbeschreibung ihres Bruders B. Pascal), er war niemals, in Ansehung der Religion, zu freien Gedanken geneigt, sondern schränkte seine Wissbegierde beständig bloss auf natürliche Dinge ein. Sein Vater hatte ihm nehmlich von Jugend auf den Grundsatz eingeprägt: dass alles, was Gegenstand des Glaubens ist, nicht Gegenstand der Vernunft, noch viel weniger derselben unterworfen seyn könne.

Nachdem er mit Eifer an den Versuchen der neuen Philosophie (des Cartesius) gearbeitet hatte, verliess er dieses Studium, um sich einzig und allein mit der Reli-

gion zu beſchäftigen. Er war noch nicht 24 Jahr alt, als ihn das Leſen etlicher religiöſen Schriften bewog, dieſen Entſchluſs zu faſſen. In den vier letzten Jahren ſeines Lebens konnte er aus Kränklichkeit nicht arbeiten, und beſchäftigte ſich damit, daſs er die Kirchen beſuchte, wo Reliquien ausgeſetzt waren, oder eine Feierlichkeit begangen wurde. Er hielt ſich dazu einen geiſtlichen Calender. In dieſem fand er die Secten, wo beſondere Andachten gehalten wurden. Alles dieſes verrichtete er mit ſolcher Andacht und Einfalt, daſs diejenigen, die es ſahen, darüber erſtaunten. Die Geduld, die er in ſeinen langwierigen und vielfältigen Krankheiten zeigte, war bewundernswürdig. Er fürchtete ſogar, von dieſen Krankheiten geheilt zu werden, weil er, wie er ſagte, die Gefahren der Geſundheit und die Vortheile der Krankheit kenne. Die Krankheit, meinte er, ſei der natürliche Zuſtand des Chriſten, weil man während derſelben von allen ſinnlichen Wollüſten und Leidenſchaften befreit iſt. Man iſt dann in einer beſtändigen Erwartung des Todes. Sollten aber (ſagte er) nicht alle Chriſten ſo leben, wie der Kranke genöthigt iſt zu leben?

Es fanden ſich in Paſcals Leben noch einige andere Dinge, welche eben ſo ſonderbar ſind, als ſeine Grundſätze über die Geſundheit. Er gürtete einen Gürtel voll eiſerner Spitzen um den bloſsen Leib, dieſe Spitzen trieb er ſich in den Leib, wenn ihm etwas angenehme Gefühle verurſachte. Er hatte beſtändig die zwei groſſen Grundſätze in Gedanken: aller Wolluſt und allem Ueberfluſſe abzuſagen. Er übte ſie in ſeinen gröſsten Krankheiten mit unnachläſslicher Wachſamkeit über die Sinne aus, indem er denſelben alles das ſorgfältig entzog, was ihnen angenehm war; und wenn ihn die Nothwendigkeit zwang, etwas zu thun, was ihm einiges Vergnügen machen konnte, ſo beſaſs er eine wunderbare Geſchicklichkeit, ſeine Aufmerkſamkeit davon abzuziehen, damit er nicht Theil daran nähme; z. E. wenn ſeine beſtändigen Krankheiten ihn nöthigten, ſich mit wohlſchmeckenden Speiſen zu nähren, ſo lieſs er

es ſeine gröſste Sorge ſeyn, das nicht zu ſchmecken, was er aſs. Er behauptete, man müſſe für Niemanden eine zu groſse Anhänglichkeit haben. Das ſei ein Fehler, deſſen Gröſse man ſich gemeiniglich nicht vorſtelle; weil man nicht erwege, daſs man durch die Unterhaltung und Duldung einer ſolchen Anhänglichkeit ein Herz beſchäftige, welches Gott allein gehören ſollte; und daſs man ihm dadurch eine Sache raube, welche ihm die ſchätzbarſte von der Welt ſei. Er fand in den Reden, die ſeine Schweſter führte, und für unſchuldig hielt, immer etwas zu tadeln. So wollte er z. B. nicht dulden, daſs man in Gegenwart der Bedienten oder jungen Leute von ſchönen Frauenzimmern ſpreche, weil mau nicht wiſſe, was man bei jenen dadurch für unſittliche Gedanken erregen könne. Er war demüthig und gehorſam wie ein Kind. Vermöge dieſer Gemüthsbeſchaffenheit hatte man vollkommene Freiheit, ihn an ſeine Fehler zu erinnern, und er befolgte den gegebenen Rath ohne Widerrede. Sobald er im dreiſsigſten Jahre ſeines Lebens eine von der Welt abgeſonderte Lebensart ergriffen hatte, übte er ſich, allem Ueberfluſſe zu entſagen. Er behalf ſich, um es hierin recht weit zu bringen, von dieſer Zeit an, ſo viel als möglich, ohne Aufwartung ſeiner Hausgenoſſen. Er machte ſein Bette ſelbſt, hohlte ſein Mittagseſſen aus der Küche, trug es in ſein Zimmer, räumte alles wieder weg, und brauchte ſeine Leute zu weiter nichts, als zur Küchenarbeit, zum Verſchicken in die Stadt und zu andern Dingen, die er ſelbſt gar nicht thun konnte. Er ſagte nie Ich, ſondern bediente ſich immer des Wörtchens Man, wenn er von ſich ſelbſt ſprach. Gegen Beleidigungen war er unempfindlich, aber gegen diejenigen, welche die Ehrfurcht gegen den König aus den Augen ſetzten, unverſöhnlich.

Er ſtarb zu Paris den 19. Auguſt 1662, 39 Jahr und 2 Monat alt. Seit langer Zeit hatte er an einem Werke, wider die Gottesleugner, und alle diejenigen, welche die evangeliſchen Wahrheiten nicht zugeben, gearbeitet. Er lebte aber nicht lange genug, um den von ihm geſammleten Materialien die gehörige Geſtalt

zu geben. Was man unter ſeinen Schriften gefunden hat, iſt herausgegeben und bewundert worden. Seine Provincialbriefe hat man von jeher für ein Meiſterſtück gehalten. Sie ſind confiſcirt und öffentlich verdammt worden. Vor ſeinen Gedanken (*Penſées*) ſteht ſeine Lebensbeſchreibung, welche ſeine Schweſter, Margaretha Perier, geſchrieben hat.

Die ſchwärmeriſch - ſchreckenden Empfindungen des Paſcal waren darin von den ſchwärmeriſchen Empfindungen der Bourignon verſchieden, daſs ſie nicht in Viſionen beſtanden, ſondern daſs er ſeinen ſchrecklichen Gemüthszuſtand für etwas Gott wohlgefälliges und für eine Wirkung der göttlichen Gnade hielt; da er doch bloſs eine natürliche Wirkung ſeiner Kränklichkeit war. Seit ſeinem achtzehnten Jahre hatte er, nach ſeinem eigenen Geſtändniſſe (*Vie p. M. Perier. p.* 14) nicht Einen Tag ohne Schmerzen zugebracht. Er war in einer beſtändigen Angſt, er möchte ſchlechter werden als er wäre, oder Gefühle, Gedanken und Wünſche haben, die Gott miſsfällig wären. Daher prüfte er ſich beſtändig, ob er auch nicht etwa das Verlangen habe, in allen Dingen etwas Vorzügliches zu leiſten oder Andere zu übertreffen; ob er nicht immer die beſten Arbeitsleute zu haben wünſche; ob er auch nicht immer gleich alles bei der Hand haben wolle, und dergleichen mehr. Er ſtellte ſich vor, alles dieſes ſei dem Geiſte der Armuth entgegen, und löſche ihn in uns aus, da doch dieſer ein groſses Mittel zur Seligkeit ſei. Sobald er daher etwas unternehmen wollte, oder Jemand ihn um Rath fragte, war immer ſein erſter Gedanke, zu ſehen, ob die Armuth dabei ausgeübt werden könne. Er behauptete, man müſſe ſich alle unnützen Bequemlichkeiten und allen überflüſſigen Putz und Schmuck verſagen, um deſto wohlthätiger gegen die Armen zu ſeyn, und dieſen alle ſeine Zeit widmen, die man entbehren könne.

5. Der Fanaticismus iſt ſo zu ſagen eine andächtige Vermeſſenheit, und wird durch einen gewiſſen Stolz und ein gar zu groſses Zutrauen zu ſich ſelbſt veranlaſst,

um den himmlischen Naturen näher zu treten, und sich durch einen erstaunlichen Flug über die gewöhnliche und vorgeschriebene Ordnung zu erheben. Daher leben auch die Fanatiker nicht wie andere gewöhnliche Menschen. Sie reden nur von unmittelbarer Eingebung und vom beschaulichen Leben (S. II, 368.).

6. Der Fanaticismus ist, wenigstens in den vorigen Zeiten, am meisten in Deutschland und England anzutreffen gewesen, und ist gleichsam ein unnatürlicher Auswuchs des edlen Gefühls, welches zu dem Charakter dieser Völker gehört, und weniger schädlich als der Aberglaube. Die Erhitzung eines fanatischen Geistes verkühlet allmählich, und muss seiner Natur nach endlich zur ordentlichen Mässigung gelangen. (S. II, 368).

7. Exempel. Ein Herr von F (Moritz Magazin zur Erfahrungsseelenkunde 8. B. 1. St. S. 80.) lehret seinen Zögling also: Sie schreiben, dass Sie seit zwei oder drei Wochen eine Aenderung in Ihrem Innern erführen, und eine Menge zerstreuender Gedanken sie beunruhigten. Auf die Tröstungen und Süssigkeiten folgen jederzeit Trockenheiten und Zerstreuungen der Gedanken, indem man über die flüchtige Einbildungskraft nicht Meister werden kann. Diese Abwechselungen werden sie noch lange Zeit erfahren u. s. w.

8. Oder: Das innere Licht der Quäker. Dieses will oft nicht zu leuchten anfangen, und sie sitzen daher oft zu halben Stunden und erwarten es vergeblich. Es hört auch bald wieder auf zu leuchten, denn die Wirkung der Erleuchtung, der Vortrag an die Brüder, dauert nicht lange.

9. Man hat den Fanaticismus auch wohl Enthusiasmus genannt. So hat Anton Ashley Cooper, Gra von Shaftesbury (in seinen Characteristicks aus dem

Englischen, Leipzig 1768, 8) eine Abhandlung über den Enthusiasmus geschrieben, worunter er den Fanaticismus verstehet. Wenn der Dichter sich ehemals bei dem Anfange seines Werks an die Muse wendete, die er für wirkliche Gottheiten hielt, die ihn begeistern könnte, so nennt Shaftesbury diess Enthusiasmus, aber es ist eigentlich Fanaticismus. Er führt auch eine Stelle aus dem Livius von einem entsetzlichen Enthusiasmus (Fanaticismus) an, der lange vor den Zeiten desselben in Rom ausbrach. Männer, sagt dieser Geschichtschreiber (lib. 39, c. 18.) weissagten, als wären sie verrückt, mit einem fanatischen Werfen des Cörpers *) (Convulsionen). Enthusiasmus, sagt Shaftesbury, ist ein falsches Gefühl der göttlichen Gegenwart, s. Enthusiasmus, 4.

Auszug aus Shaftesbuys Schreiben über den Fanaticismus.

10. 1 Abschnitt. Dieses Schreiben sollte einem Englischen Staatsmanne die Zeit vertreiben, und dazu eine Art müssiger Gedanken enthalten, die bloss zur Belustigung dienen und mit Arbeit oder Geschäften keine Verwandschaft haben. Die Dichter, sagt der Verf., wenden sich beim Anfange ihres Werks an eine Muse, bei den neuern giebt das bloss die geistlose und unschickliche Mine des Fanaticismus, denn diese glauben nicht an die Musen, daher fällt bei ihnen die Wahrheit weg, welche die mächtigste Sache in der Welt ist, und nach der auch selbst Erdichtungen eingerichtet seyn müssen. Der alte Dichter konnte sich einbilden, er werde den Einfluss der Muse, so wie jetzt ein funfzehnjähriger Knabe, er werde die Liebe wirklich empfinden, oder wie jener gelehrte Prälat sich einbildete, dass es wirklich Feen gebe.

*) *Viros, velut mente capta, cum iactatione fanatica corporis vaticinari.*

10. Wenn ein chriſtlicher Prälat an Feen glaubte, warum ſollte ein heidniſcher Dichter nicht an die neun Muſen geglaubt haben, da ſie wie andere Gottheiten verehrt wurden; und an Offenbarungen zu zweifeln, war der Dichter Sache nicht. So wie nun der Gedanke an die Muſe den alten Dichter begeiſterte, ſo sollte der Gedanke an den Staatsmann, an den Shaftesbury ſchrieb, ihn begeiſtern. Er müſſe, ſagt Shaftesbury, da er keine Muſe haben könne, ſich einen groſſen Mann von mehr als gewöhnlichem Genie ausſuchen, den er ſich als gegenwärtig vorſtelle, und deſſen eingebildete Gegenwart ihn mit deſto gröſserer Eingebung erfülle.

11. 2. Abſchnitt. Thorheit und Ausſchweifung ſind nie ſchärfer unterſucht worden als jetzt, und man hat Arzneimittel für jede Art derſelben. Das Publicum läſst ſich aber nicht ſo durch das Vorhalten ſeiner Fehler beſſern, als Privatperſonen, weil ein unpartheiiſcher und freier Tadel da nicht ſtatt haben kann, wo eine mächtige Urſache der Freiheit deſſelben Einhalt thun kann. Wenn aber in einem Lande ein freies Urtheil über alle Gegenſtände erlaubt iſt, ſo laſſen ſich die Grenzen deſſelben nicht gut beſtimmen. Das Lächerlichmachen gewiſſer Gegenſtände beunruhiget oft Leute von Verſtande, warum fürchtet man aber dieſe Probe? Ernſthaftigkeit gehört zu dem eigentlichen Weſen der Betrügerei, und man muſs in allen Dingen wahre Ernſthaftigkeit von der falſchen zu unterſcheiden wiſſen. Nur das Lächerlichmachen kann uns gegen den Betrug der Formalität ſichern. Die Formaliſten können das Lächerlichmachen daher auch nicht vertragen, weil Meinungen durch Feierlichkeit aufrecht erhalten werden, und will man den Fanaticismus der Liebe oder der Religion aufdecken, ſo muſs man die ihn begleitende Melancholie wegräumen. Man heilte vormals bei einigen klugen Nationen die Narren bloſs dadurch, daſs man ſie lächerlich machte. Leib und Seele des Menſchen ſind beide dem Aufbrauſen unterworfen, und die Vernunft muſs eben ſo wohl durch Gährung heterogene Theile ausſtoſsen, als der Cörper. Wollten die

Aerzte die Auswürfe der letztern zurücktreiben, ſo könnten ſie das Uebel nur ärger machen. Eben ſo ſchlimme Aerzte bei dem politiſchen Cörper ſind gewiſs diejenigen, welche die Seele von der Seuche des Fanaticismus befreien wollen, und darüber die ganze Natur in Aufruhr bringen.

12. Pan jagte auf ſeinem Feldzuge nach Indien durch das zwiſchen den Felſen und Höhlen wiederhallende Geſchrei ſeiner geringen Mannſchaft ein ganzes Heer von Feinden in Schrecken; dieſs nannten daher die Menſchen in der Folge ein blindes oder panisches Schrecken, welches ſchwerlich ganz ohne einige Miſchung von Fanaticismus ſeyn kann. Man kann mit gutem Grunde eine jede Leidenſchaft paniſch nennen, wenn ſie gleichſam durch Berührung oder Sympathie unter der Menge fortgepflanzt wird. Daher iſt die Religion ebenfalls paniſch, ſobald irgend eine Art von Fanaticismus damit verknüpft wird. Das Volk muſs aber eine öffentlich herrſchende Religion haben, denn der natürliche Affect des Fanaticismus läſst ſich nicht durch Gewaltthätigkeit unterdrücken.

13. Die Alten duldeten nicht bloſs Geiſterſeher und Fanatiker, z.B. die Pythagoräer und ſpätern Platoniker, ſondern auch die über ſie ſpottenden Philoſophen, z.B. die Epikurer und Akademiker, erſt in neuern Zeiten hat man auf Gleichförmigkeit in den Meinungen gedrungen. Nicht die Gewalt der Obrigkeit, ſoudern Ehrlichkeit und Witz ſind die Mittel unſre Seelen zu retten, und die Freiheit zu ſpotten muſs daher nicht aufgehoben werden. Warum ſollten wir die Schwärmerei in der Liebe, und nicht auch den Fanaticismus in der Religion durch Spott heilen dürfen? Die Verfolgung beider aber würde beide nur noch mehr in Flammen ſetzen.

14. 3. Abſchnitt. Wie kann man aber dem Spott und der Laune Raum geben, wenn man von der Religion ſpricht? Beide ſollen auch nur vor der andächtigen Melancholie und dem Fanaticismus ſichern, und nicht

etwa Leichtſinn in Anſehung der Religion hervorbringen. Gute Laune iſt nicht allein die beſte Sicherheit wider den Fanaticismus, ſondern auch die beſte Quelle der Frömmigkeit und wahren Religion. Wollen wir uns Gott mit einem göttlich guten Charakter denken, ſo müſſen wir ſelbſt keine mit einem böſen Charakter verbundene üble Laune haben. In vorigen Zeiten hat es freilich unter den Heiden Beherrſcher der Welt auf Erden mit einem feindſeligen Charakter gegeben, z. B. einen Nero; aber haben nicht die Chriſten oft Veranlaſſung dazu gegeben?

15. Paulus ſagt, daſs der Geiſt der Liebe und Menſchlichkeit über den Eifer der Märtyrer gehe; *) und das iſt gut, denn ſonſt könnte man ſich an der Geſchichte vieler von unſern erſten Glaubensbekennern und Märtyrern vielleicht ein wenig ärgern. Jetzt würde wohl ſchwerlich ein Chriſt aus Eifer für ſeinen Glauben den Moſcheendienſt der Türken zu Konſtantinopel ſtören, auch würden wir ſelbſt als gute Proteſtanten denjenigen für einen Erzfanatiker halten, der in einem römiſch-katholiſchen Lande den Prieſter zur Zeit der hohen Meſſe mit Geſchrei unterbräche. Die franzöſiſchen Refugiés waren für dieſe urſprüngliche Weiſe ſehr eingenommen. Sie hatten den Geiſt des Märtyrerthums in ihrem Vaterlande bis zum Erſtaunen in Schwang gebracht; und ſie ſehnten ſich recht darnach, auch in England verfolgt zu werden. Aber dieſe Gnade konnten ſie in England nicht erlangen. Die engländiſchen Menſchen wollten mit den Fanatikern nicht ſo verfahren. Sie handelten auch nicht aus Neid gegen dieſe Phönix-Secte ſo, die der alten Kirche ähnlich werden wollte, deren Saamen aus dem Blute der Märtyrer entſproſſen iſt. Die engländiſchen Menſchen ſind aber noch toleranter; denn eben jetzt (1707) ſollen jene den Gegenſtand zu einem auserleſenen Poſſen- oder

*) 1. Kor. 13, 3.

Puppenſpiel auf der Bartholomäusmeſſe abgeben. Da werden ohne Zweifel ihre ſeltſamen Stimmen und unwillkührlichen Bewegungen (Convulſionen der Inſpirirten) durch das Ziehen am Drath (der Marionetten) unvergleichlich nachgeahmt; denn ein Puppenſpiel muſs dieſes nothwendig nach dem Leben vorſtellen. Die Bartholomäusmeſſe wird auf dieſe Weiſe keine neue Secte von Fanatikern aufkommen laſſen.

16. Zu Smithfield *) verfuhr man auf eine tragiſchere Art. Manche von unſern Glaubensverbeſſerern waren wahrſcheinlich nicht viel beſſer als Fanatiker. Hätten ſich die Heiden gegen die erſten Stifter des Chriſtenthums der Bartholomäus-Meſs-Methode bedient, ſo würden ſie ihre Abſicht viel eher erreicht haben. Die Juden waren von Natur ein ſehr trauriges Volk, die Religion wurde bei ihnen mit einem finſtern Auge betrachtet; kreuzige, kreuzige, war ihr Beweis, mit einem Puppenſpiele hätten ſie vielleicht unſrer Religion mehr Schaden gethan. Paulus fand bei der leutſeligſten Begegnung ſeiner Gegner zu Athen ſeinen Vortheil nicht ſo ſehr, als bei dem mürriſchen und grauſamen Geiſte der höchſt verfolgenden jüdiſchen Städte. Er machte bei der Redlichkeit und Gefälligkeit ſeiner römiſchen Richter weniger Progreſſen, doch lehnte er vor den witzigen Athenienſern und dem römiſchen Gerichtshofe auch die Methode des Witzes oder der guten Laune nicht ab. Den Juden hat dieſe Methode niemals beliebt. Sokrates war von ſo guter Laune, daſs er den Scherz und die gute Laune ſeiner Gegner nicht fürchtete.

17. 4. Abſchnitt. Die melancholiſche Art, die Religion zu behandeln, macht ſie alſo ſo tragiſch. Wir können ſie daher niemals mit zu viel guter Laune behandeln, oder ſie mit zu viel Freimüthigkeit und gu-

*) Der Ort, wo man die Ketzer zu verbrennen pflegte.

ter Laune unterſuchen. Denn wenn ſie ächt und aufrichtig iſt, ſo wird ſie dadurch wachſen und gewinnen. Die melancholiſche Art des Unterrichts in der Religion macht uns unfähig, mit guter Laune an ſie zu denken. Wir nehmen in der Widerwärtigkeit unſre Zuflucht zu ihr, wo wir leicht Zorn und Schreckniſſe an der Gottheit ſehen. Wenn wir die wahre Güte und die Attribute der Gottheit recht einſehen wollen, ſo müſſen wir bei der beſten Laune an ſie denken. Alsdann werden wir am beſten einſehen, ob wir die uns von Gott eingepflanzten Begriffe von ſeiner Güte haben. Denn Gott iſt entweder ganz und gar nicht, oder er iſt wahrhaftig und vollkommen gut. Fürchten wir uns aber ſogar ſein Daſeyn zu unterſuchen, ſo nehmen wir ihn in der That als böſe an.

18. Wir finden ein merkwürdiges Beiſpiel von dieſer Freimüthigkeit an dem mit ſeinen Freunden über die Vorſehung ſtreitenden Hiob. Dieſe wollten Gott vertheidigen mit Unrecht und ſeine Perſon anſehen. *) Wer durch eine niedrige Verläugnung ſeiner Vernunft und einen geheuchelten Glauben Gott gefallen will, muſs eine unglückliche Meinung von Gott haben; er iſt ein Schmeichler in der Religion und Schmarotzer in der Andacht. Sie machen es mit Gott, wie die Bettler mit den Menſchen, denen ſie die gröſsten Titel geben. Recht zu betteln iſt unſre Sorge in der Religion, wir wollen den rechten Titel treffen und glücklich muthmaſsen. So wie die Bettler ſchlieſſen: nennen wir ihn nicht Ihro Gnaden, und er iſt ein Edelmann, ſo ſind wir verloren, iſt er kein Edelmann, ſo wird er es nicht übel nehmen; eben ſo iſt es die Maxime vieler geſchickten Männer: **) Wenn

*) Hiob 13, 7 — 10.

**) *Arnobius adv. Gentes Libr. II. p.* 44. und nach ihm *Pascal* hatten dieſe fanatiſche Maxime: daſs diejenigen, welche einen Gott glauben, ewig ſelig werden können, wenn ſie recht haben, und nichts dabei verlieren, wenn ſie ſich irren; und daſs ein Gottesleugner nichts gewinnt, wenn er recht hat, ſich aber ewig unglücklich macht, wenn er ſich irrt. *Penſées, chap. VI.*

auch an dem nichts ist, was man glaubt, so ist kein Schade dabei, es geglaubt zu haben; ist aber etwas daran, so ist man unglücklich, es nicht geglaubt zu haben.

19. Diejenige Gemüthsbeschaffenheit ist göttlich, welche das Interesse der ganzen Welt zu befördern bemühet ist. Bei dieser Gemüthsbeschaffenheit wünschen wir natürlich, dass unsere Verdienste bekannt und Andere mit uns gleichgesinnet werden. Würden wir uns aber wohl an den Personen rächen, die nichts von dieser unserer Gemüthsbeschaffenheit wüssten? Verdient es wohl wirklich Lob, wenn man um Lob so bekümmert ist? Ist es denn eine so göttliche Sache, Gutes um des Ruhmes willen zu thun? Ist es nicht göttlicher, sogar an Undankbaren Gutes zu thun? Wie kömmt es denn also, dass das, was an uns so göttlich ist, an dem göttlichen Wesen den Charakter und die Würde des Göttlichen verliert, und die Gottheit mehr dem schwachen und ohnmächtigen Theile unsrer Natur, als dem grossmüthigen, männlichen und göttlichen, ähnlich seyn soll?

20. 5. Abschnitt. Wenn wir nicht erst festsetzen, was moralisch vortrefflich ist, und darnach die Beschaffenheit der Gottheit bestimmen, so kann kein wirklicher Religionsglaube statt finden. Wenn es wirklich einen Gott giebt, so muss ihm nothwendig die höchste Güte zukommen, ohne jene Mängel der Leidenschaft, über die wir immer mehr die Herrschaft erlangen, je besser wir werden. Wenn wir erst ein wenig in uns selbst hinabgestiegen sind, und einen Blick in uns selbst gethan haben, dann können wir erst zu den höhern Gegenden der Gottesgelahrtheit hinaufklimmen, und die Neigungen eines vollkommnen Wesens bestimmen.

21. Ein Tonkünstler würde wenig Ehre davon haben, wenn er von Leuten gelobt würde, die kein musikalisches Gehör hätten. Ein Lob, das uns unbekannt ist, und ein erzwungener Beifall kann für uns keinen grossen Werth haben. Wenn demnach das Lob eines göttlichen

Wesens ein so wichtiger Theil der Verehrung desselben ist, so müssen wir selbst erst gut werden.

22. 6. Abschnitt. Es giebt eine andere Art von Fanaticismus. Wenn wir das Wachsthum und den Fortgang des Fanaticismus recht zu messen wissen, so werden wir uns auch nicht leichtgläubiger Weise zu dem Glauben an manche falsche Wunder verleiten lassen. Jene neue Prophetensecte behauptet auch ein neues Wunder; hat es aber auch wohl ein von ihrem Fanaticismus ganz freier Mensch gesehen? Brennbare Materialien fangen leicht Feuer, und die Inspirationskrankheit theilt sich durch unmerkliche Transpiration mit. Was auch Sauls Geist gewesen seyn mag, so gab es doch nach der Schrift sowohl einen bösen, als einen guten Geist der Weissagung. Ein seitdem selbst in prophetische Entzückungen gefallener Mann sagt, die alten Propheten hätten den Geist Gottes unter Entzückung in sich gehabt, und die seltsamen Gebehrdungen des Leibes hätten sie wahnwitzig (oder zu Fanatikern) gemacht, wie aus den Exempeln Bileams, Sauls u. a. m. augenscheinlich erhellt. Der römische Geschichtschreiber erwähnet eines ganz entsetzlichen Fanaticismus; die Männer waren gleichsam verrückt, und weissagten mit einem fanatischen Werfen des Leibes (s. 9.) Folgendes war der glimpfliche Ausspruch des Senats bei einer so abscheulichen Sache: Uebrigens setzt der Senat aus Vorsicht fest: wenn jemand dies für einen feierlichen und nothwendigen Religionsgebrauch halten, und meinen sollte, er könne ihn nicht ohne Irreligiosität und Sünde unterlassen, der soll es bei dem Prätor der Stadt anzeigen, der Prätor aber soll es dem Senat vortragen u. s. w. *)

23. Man muss der Krankheit des Fanaticismus nachsehen, denn sogar Epikur hat den Fanaticismus stillschweigend geduldet; denn er glaubte gewiss nicht an je-

*) *Livius lib. XXXIX. cap.* 18.

ne phantastischen Erscheinungen, die er durch seine Ausflüsse (*effluvia*) zu erklären meint. *) Nach ihm befindet sich in der menschlichen Natur ein starker Vorrath vom natürlichen Hange zum Geistersehen; die Grundsätze der Religion wären zwar nicht natürlich, aber es befände sich doch in den Menschen eine erstaunliche Neigung zu übernatürlichen Dingen, die Ideen von denselben wären ihnen gewissermaßen angebohren. Alle Nationen haben ihre Klagen wider die Schwärmerei oder den Fanaticismus gehabt. Seit den Zeiten der Alten hat es aber gewisse Schwärmer gegeben, die sich einander ohne Barmherzigkeit zerreissen möchten. Die unschuldige Art von Schwärmerei will sich gern Andern mittheilen; auf diese Art sind auch die Poeten Schwärmer. Denn selbst der kalte Lucrez braucht die Inspiration, wenn er wider sie schreibt. **)

*) *Lucretius lib. IV. v.* 728 — 731 *et* 736 — 741. nach Meineke.

— es schwärmen unendliche Mengen von dünnen
Bildern von mancherlei Art auf mancherlei Weis' in den Lüften,
Die sich, wenn sie einander begegnen, wie Spinnengewebe
Oder Goldschaum, leicht auch mit einander verbinden.

— — — So sieht die Einbildung Scyllen,
Höllenhunde, Centauern, Gespenster verstorbener Menschen,
Deren Gebeine schon längst die modernde Erde bedecket.
Denn es flattern Gebilde von jeder Art in den Lüften
Hin und wieder umher, die theils sich selber erzeugen,
Theils von wirklichen Dingen getrennt sind.

**) *Lib. I. v.* 2 — 4 *et* 22 — 27.

Venus, holde, die du hier unter des rollenden Himmels
Sternen das Meer voll Segel, die fruchternährende Erde
Allgegenwärtig belebst — — — —

Weil du denn also allein die Regentin der grosen Natur bist;
Ohne dich nichts klimmt zur glänzenden Pforte des Lebens;
Ohne dich nichts froh, nichts liebenswürdig und hold ist;
Drum wünsch' ich mir dich zu meiner treuen Gefährtin,
Wenn ich von der Natur der Dinge zu dichten beginne,
Meinem Memmius.

24. 7. Abſchnitt. Der Fanaticismus iſt alſo überaus mächtig und weit ausgebreitet, denn auch ſelbſt die Atheiſterei iſt davon nicht frei. Es hat ſogar fanatiſche Gottesleugner gegeben. Es läſst ſich auch die göttliche Eingebung nicht ſo leicht davon unterſcheiden. Denn Inspiration iſt ein wirkliches Gefühl von der göttlichen Gegenwart, und Fanaticismus ein falſches. Der Affect iſt bei beiden ziemlich gleich. Er wird etwas Ungeheueres, und (wie die Maler ſagen) mehr als Lebensgröſse an ſich habendes. Dieſes hat auch Anlaſs zu der Benennung Fanaticismus gegeben, die im Sinne der Alten eine den Geiſt auſser ſich ſetzende Erſcheinung bedeutet. *) Die Inſpiration kann mit Recht ein göttlicher Fanaticismus genannt werden, denn das Wort ſelbſt bedeutet göttliche Gegenwart. Wollen wir uns aber mit einem Gegengift gegen jenen Fanaticismus verwahren, ſo müſſen wir vor allen Dingen unſern eigenen Geiſt prüfen, dann erſt können wir auch prüfen, ob die Geiſter von Gott ſind. Wenn wir prüfen, ob wir bei Vernunft und geſunder Empfindung ſind, dann können wir auch den Geiſt an Andern prüfen, und die Gründlichkeit ihres Zeugniſſes aus der Gründlichkeit ihres Gehirns beurtheilen. S. übrigens Schwärmerei.

Kant. Beobacht. über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 4. Abſchn. S. 98. f.

Deſſ. Anthropologie I. Th. 2. Abſchn. Anhang. §. 19. S. 58. f.

Deſſ. Crit. der practiſchen Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. VII. S. 244.

Farbe,

color, *couleur*. Eigenſchaft der verſchiedenen Theile des Lichts, gewiſſe Empfindungen in uns zu erregen,

*) Von φαινζειν erſcheinen.

wenn ſie durch die Brechung oder durch andere Urſachen von einander geſondert oder nach verſchiedenen Verhältniſſen gemiſcht, in unſer Auge kommen. Dieſe Erklärung hat ihre Mängel, es iſt aber unmöglich, eine beſſere zu geben. Die Farbe, als Erſcheinung betrachtet, iſt bloſs Sache des Geſichts, die ſich durch Worte nicht erklären läſst; will man ſie aber als Wirkung einer phyſiſchen Urſache expliciren, ſo muſs man ſchlechterdings eine oder die andere Hypotheſe einmiſchen. Man kann alsdann nicht ſagen, was Farben (objectiv) ſind, ſondern nur, wofür ſie dieſer oder jener Naturforſcher (ſubjectiv) halte.

2. Die Pythagoräer nannten Farbe die Oberfläche der Cörper, Plato eine Flamme von den Cörpern, deren Theile mit dem Geſichte ſymmetriſch ſind. Richtiger hat Epikur gelehrt, daſs die Farbe nichts eigenthümliches der Cörper ſei, ſondern von gewiſſen Lagen ihrer Theilchen gegen das Auge herrühre. Dies folgte aus ſeiner Lehre von den Atomen, die er ungefärbt annahm, und Lucrez führt zur Erläuterung die Farben der Taubenhälſe und Pfauenſchwänze an. Die Peripatetiker nahmen bis zum ſiebzehnten Jahrhunderte die Farbe für eine den Cörpern weſentlich zugehörige Eigenſchaft an, ohne weiter viel belehrendes darüber zu ſagen; manche unter ihnen betrachteten ſie als einen Ausfluſs aus den Cörpern.

3. Descartes, der die ſcholaſtiſche Phyſik ſo eifrig beſtritt, kam in ſeiner 1657 erſchienenen Dioptrik der Wahrheit in ſo fern näher, daſs er die Farben nicht für Eigenſchaften der Cörper, ſondern für Wirkungen eines zwiſchen den Cörpern und dem Auge befindlichen Mittels, des Lichts, erklärte.

4. Bayle hält die Farben nicht für inhärirende Eigenſchaften der Cörper, glaubt aber doch, daſs ſie groſsentheils von der Lage der Theile auf der Oberfläche abhängen, und in einer Modification des von dieſer Oberfläche zurückgeworfenen Lichts beſtehen. Er

führt hierüber viele Beispiele, besonders die Farben des Stahls beim Härten, und die so schön glänzenden Regenbogenfarben auf der Oberfläche des geschmolzenen Bleies an.

5. Newton erklärt die Entstehung der Farben der natürlichen Cörper (*Opt. L. I. P. 2. Prop.* 10). dadurch, dass gewisse natürliche Cörper diese oder jene Gattung von Strahlen häufiger zurückwerfen, als die übrigen. Mennige, sagt er, sieht roth aus, weil sie die rothen Strahlen am häufigsten zurückwirft. Die Veilchen werfen die violetten Strahlen häufiger zurück, als die übrigen, und erhalten daher ihre Farbe. Eben so geht es mit allen andern Cörpern. Jeder Cörper wirft die Strahlen, die seine Farbe haben, häufiger zurück, als die übrigen, und erhält seine Farbe eben dadurch, dass diese Strahlen in dem zurückgeworfenen Lichte den grössten Theil ausmachen.

6. Zur Bestätigung dieser Theorie führt er an, dass jeder Cörper in dem Lichte, welches mit seiner Farbe gleichartig ist, am lebhaftesten und glänzendsten aussehe, und dass flüssige Cörper ihre Farbe mit der Dicke ändern. So scheint in einem kegelförmigen Glase, das man zwischen das Licht und das Auge hält, ein rother Liquor, unten am Boden, wo er dünn ist, blassgelb, etwas höher, orangegelb, weiter hinauf, roth, und wo er am dicksten ist, dunkelroth. Diese Verschiedenheit rührt doch von nichts anderm her, als dass ein solcher Liquor blassgelbe und rothe Strahlen durchläst und zurückwirft, mehr oder weniger, je nachdem er dicker oder dünner ist. Hieraus erklärt er auch den Versuch des D. Hook, da zwei Prismen mit blauen und rothen Liquoren, einzeln durchsichtig, zusammengehalten undurchsichtig sind. Wenn der eine Liquor nur allein blaue, der andere nur allein rothe Strahlen durchläst, so können beide zusammen gar kein Licht mehr durchlassen.

7. Die nicht zurückgelassenen oder zurückgeworfenen Strahlen werden nach seiner Meinung in dem In-

nern der Cörper ſo lange hin und her zurückgeworfen, bis ſie endlich gleichſam vernichtet oder verſchluckt ſind. Sind die Cörper dünn, ſo geht oft noch etwas von dieſem Lichte hindurch. Wenn man ein dünnes Goldblättchen zwiſchen das Auge und das Licht hält, ſo ſieht es grünlichblau aus; alſo nimmt dichtes Gold die blauen und grünen Strahlen in ſich, und ſendet nur die gelben zurück.

S. übrigens den Artikel: Euler.

Wenn man von der Vorſtellung eines Cörpers die Farbe abſondert, ſo geſchieht das folglich dadurch, daſs man ſich den Cörper ohne alle Erleuchtung denkt, oder alles Licht wegdenkt; dann verſchwindet auch mit der Vorſtellung des Lichts die Geſichtsvorſtellung von der Farbe des Cörpers. Die Vorſtellung des Cörpers bleibet dann immer noch übrig, ich habe dann nehmlich immer noch die Empfindung der Undurchdringlichkeit, welches das Hauptmerkmal des Cörpers iſt (C. 35).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 35.

Gehler. Phyſikal. Wörterbuch, Art. Farben.

Newton. Optice. L. I. Pars II. Prop. X. Probl. V. Pag. 128 *ſqq.*

Farbenkunſt.

Die Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen, welche die Proportion der verſchiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Geſichts, d. i. den Ton deſſelben betrifft. (U. 211). Auſser ihr giebt es nur noch eine Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen, nehmlich die Muſik. Herr von Buffon (*Diſſ. ſur les couleurs accidentelles* in den *Mem. de l' Acad. des Sc.* 1743. *p.* 206 in 12. oder *p.* 159 in 4.) ſagt aber mit Recht: man kann darum nicht das Auge und das Ohr gemeinſchaftlichen Geſetzen unterwerfen, und das eine dieſer Organe nach den Regeln des andern behandeln, als

wenn es möglich wäre, ein Concert fürs Auge oder eine Landſchaft für die Ohren zu machen.

2. Einem jeden Sinn gehören eigene Empfindungen an, d. i. es können durch die Eindrücke der Gegenſtände auf ihn gewiſſe Wirkungen hervorgebracht werden, die durch den Eindruck deſſelben, ja auch eines andern Gegenſtandes auf einen andern Sinn nicht hervorgebracht werden können. Für das Auge und für das Ohr giebt es nur eine Kunſt, dieſe Empfindungen in ein ſchönes Spiel zu ſetzen. Es iſt aber hier von einer ſthetiſchen, d. h. ſolchen Kunſt die Rede, die das Gefühl der Luſt zur unmittelbaren Abſicht hat. Dieſe will nun die Empfindungen in ein ſchönes Spiel ſetzen, d. i. ſie will bewirken, daſs der Verſtand und die Einbildungskraft in eine ſolche freie (regelloſe) Thätigkeit bei der Wahrnehmung dieſer Empfindungen geſetzt werden, die zuſammenſtimmt, ſo daſs aus dieſer Zuſammenſtimmung beider Seelenvermögen ein Wohlgefallen an den Empfindungen entſpringe. Es kömmt hierbei nun hauptſächlich auf die ſubjective Beſchaffenheit des Sinnes, in Anſehung ſeiner Receptivität, oder Fähigkeit, die Eindrücke aufzunehmen, an. Die Kunſt will bewirken, daſs das Spiel der Empfindungen ſich allgemein mittheile. Der Sinn muſs daher bei allen Subjecten nicht nur eine gewiſſe übereinſtimmende Organiſation haben, welche ihn eigentlich zu dem beſtimmten Sinn macht, ſondern die Kunſt muſs nun auch bewirken, daſs er in allen Subjecten, in denen ſie das Spiel der Empfindungen hervorbringen will, eine gewiſſe gleiche Stimmung erhalte. Die Einwirkung des Gegenſtandes auf den Sinn kann nehmlich ſtärker oder ſchwächer ſeyn, nachdem der Sinn geſpannt iſt, und dieſe Spannung oder Stimmung des Sinnes, gleichſam des Inſtruments, worauf der Künſtler mittelbar ſpielt, beſtimmt den ſtärkern oder ſchwächern Grad der Eindrücke, oder der Empfindungen. Dieſe Spannung oder Stimmung des Sinnes bleibt aber nicht, ſondern wechſelt ab. Der erſte Eindruck auf den Sinn beſtimmt den Grad der Spannung, mit welchem der Sinn den folgenden Eindruck aufnimmt.

Dieſen muſs daher der Künſtler kennen, und darnach die folgende Empfindung, die er hervorbringen will, berechnen. Dieſer neue Eindruck ſpannt den Sinn wieder anders, und beſtimmt den Grad der Stimmung, mit welchem der Sinn den folgenden Eindruck aufnimmt u. ſ. f. Die rechte Proportion dieſer Grade der Stimmung oder Spannung des Sinnes, welche man auch, wie in der Muſik, die Töne deſſelben nennt, zu treffen, und dadurch Annehmlichkeit und Wohlgefallen in dem Gemüth der Empfindenden hervorzubringen, darin beſtehet die Kunſt des äſthetiſchen Künſtlers. In der Farbenkunſt ſoll nun dieſes für das Geſicht durch die Farben bewirkt werden.

3. Wir empfinden aber zweierlei durch den Sinn: die Annehmlichkeit und die Schönheit des ſchönen Spiels der Empfindungen. Wenn ein einzelner Eindruck, durch den Ton, aufs Gehör, oder durch eine Farbe, aufs Geſicht gemacht wird, ſo haben wir bloſs das Bewuſstſeyn dieſer Wirkung, oder eine einzelne Empfindung, und dieſe iſt angenehm oder unangenehm. Wir nennen die Empfindung angenehm, wenn die Wirkung der Lichtbebungen (die Farben), oder der Luftbebungen (die Töne) auf die elaſtiſchen Theile unſers Cörpers ſo beſchaffen ſind, daſs ſie den Sinnen gefällt; im Gegentheil unangenehm. So iſt eine ſchreiende Farbe unangenehm, eine ſanfte hingegen angenehm. Wenn aber mehrere Eindrücke, durch Töne oder Farben, hintereinander aufs Gehör oder Geſicht gemacht werden, ſo bemerkt der Verſtand auch noch das Spiel in der Zeiteintheilung, nach welcher ſie auf einander folgen, und zieht dieſe in Beurtheilung, und findet das Spiel der Empfindung dann ſchön oder häſslich. Wir nennen dieſes Spiel ſchön, wenn die Proportion der Zeiteintheilung in den Luftbebungen oder Farbenbebungen ſo beſchaffen iſt, daſs ſie in der bloſsen Beurtheilung gefällt, im Gegentheil aber häſslich. So ſind zwei Farben, die grell neben einander abſtechen, häſslich, die ſich hingegen ſanft in einander verlaufen, ſchön.

4. Es iſt merkwürdig, daſs man bisher nicht recht ausmachen konnte, ob die Empfindungen durchs Gehör und Geſicht, vermittelſt der Töne und Farben, angenehm oder ſchön ſind. Es kömmt nehmlich zur Entſcheidung dieſer Frage darauf an, ob die Empfindungen durch Farben und Töne bloſs den Sinn, oder auch die Reflexion zum Grunde haben. Auch kann dieſe Affectibilität bisweilen mangeln, d. i. es iſt ſehr wohl möglich, daſs Jemand ein gutes Gehör und Geſicht habe, und dennoch eine Muſik oder das Colorit in einem Gemählde ihm weder Vergnügen noch Miſsvergnügen mache. Allein die Mathematik der Muſik und (analogiſch) der Farben beweiſet, daſs ſie Gegenſtände unſers Geſchmacks ſeyn, und zu dem Urtheil, daſs ſie ſchön oder häſslich ſind, berechtigen können. Es iſt wahr, die Lichtbebungen und Luftbebungen ſind von einer ſolchen Schnelligkeit, daſs dieſe alles unſer Vermögen, die Proportion der Zeiteintheilung durch dieſelbe unmittelbar bei der Wahrnehmung zu beurtheilen, wahrſcheinlicherweiſe bei weitem übertrifft. Und man ſollte daher glauben, daſs die Zeiteintheilung durch die Zitterungen der Lichtſtrahlen nicht bemerkt und in Beurtheilung gezogen werden könnte. Wäre das, ſo könnte man nicht von der Schönheit der Farben ſprechen, weil dieſe allein die Zweckmäſsigkeit ohne Zweck in der Form des Gegenſtandes iſt. Nun iſt aber bei den Farben keine andere Form als die Zeit in der Eintheilung derſelben durch die verſchiedene Zitterung der Lichttheilchen. Folglich wäre bei den Farben kein Wohlgefallen an der Form, ſondern bloſs ein Vergnügen an der Materie, nehmlich an der Wirkung der Zitterungen auf die elaſtiſchen Theile unſers Cörpers denkbar, d. i. es gäbe bloſs Annehmlichkeit der Farben, aber nicht Schönheit derſelben. Allein man beurtheilt billig die Farbenabſtechung nach der Analogie mit den Schwingungen der Lufttheilchen in den Tönen der Muſik. Dieſes wird deutlich werden durch folgende Stelle aus Eulers Briefen (an eine deutſche Prinzeſſin Br. 134). „Der Ton des Claviers, den man mit C bezeichnet, macht in einer Secunde ohngefähr 100 Schwingungen.“ Das heiſst, wenn die Saite

aus der geraden Linie ACB in Fig. 27 herauskömmt, ſo kömmt ſie 50 mal hintereinander in die Lagen AMB und ANB, welche Schwingungen ſodann die Luft in eine gleiche Bewegung ſetzen, ſo daſs die Lufttheilchen unſere Gehörnerven in der Secunde eben ſo oft anſtoſsen und erſchüttern. Der Ton D macht 112; der Ton E, 125; der Ton F, 133; der Ton G, 150; der Ton A, 166; der Ton H, 187; und der Ton C, 200 ſolcher Schwingungen. Auf dieſe Art hängt die verſchiedene Höhe und Tiefe der Töne von der Anzahl der Schwingungen ab, die während einer Secunde vollbracht werden. Es leidet keinen Zweifel, daſs auch der Sinn des Geſichts eben ſo verſchiedentlich gerührt wird, nachdem die Anzahl der Schwingungen, von welchen die nervichten kleinen Fibern im Boden des Auges erſchüttert werden, gröſser oder geringer iſt. Wenn dieſe Fiberchen 1000 mal in einer Secunde erſchüttert werden, ſo muſs die Empfindung ganz anders ſeyn, als wenn ſie 1200 oder 1500 mal in derſelben Zeit erſchüttert würden. Es iſt zwar gewiſs, daſs unſer Werkzeug des Geſichts nicht im Stande iſt, dieſe groſsen Zahlen zu zählen, noch vielweniger als unſer Ohr die Schwingungen, welche die Töne ausmachen, zählen kann; aber das Mehr oder Weniger können wir doch ſehr wohl unterſcheiden. In dieſem Unterſchiede muſs man die Urſache der verſchiedenen Farben ſuchen; und es iſt gewiſs, daſs jede Farbe einer gewiſſen Anzahl von Schwingungen entſpricht, welche in einer Secunde die Fiberchen unſerer Augen rühren, ob wir gleich bei den Farben das noch nicht thun können, wozu wir bei den Tönen im Stande ſind, daſs wir die Zahl der Schwingungen, die jeder Farbe zukömmt, anzugeben wüſsten.

5. Ein zweiter Grund, daſs die Farben auch als ſchön beurtheilt werden, iſt der, daſs manche Menſchen die Farben nicht unterſcheiden können. Drei Brüder Harris in Cumberland ſahen Gröſse und Geſtalt ſehr deutlich, konnten aber keine Farben unterſcheiden. Einer unterſchied zwar ſchwarz von weiſs, auch ein geſtreiftes Band von einem einfarbichten, wuſste aber die

Namen der Farben nicht anders, als durch Rathen zu treffen. Eben dies wird von einem gewiſſen Colardeau in Frankreich und einem Apotheker in Strasburg erzählt (Gehler Phyſ. Wörterb. Artk. Geſicht). Dieſe Beiſpiele ſind zwar ſelten, ſie beweiſen aber doch, daſs die Fähigkeit, Licht und Schatten zu unterſcheiden, welches jene Menſchen konnten, auf ganz andern Bedingungen (der Empfindung) beruhen müſſe, als die Fähigkeit, Farben zu unterſcheiden, welches jene Menſchen nicht konnten (Jakob Grundriſs der Erfahrungsſeelenlehre, §. 193).

6. Ein dritter Grund, daſs die Farben auch als ſchön beurtheilt werden, iſt die veränderte Qualität bei den verſchiedenen Anſpannungen auf der Farbenleiter. Nehmlich, nicht bloſs der Grad der Empfindung der Farben kann zu oder abnehmen; ſondern, wenn das Licht unmittelbar auf unſer Auge wirkt, und der Eindruck deſſelben ſchwächer wird, ſo verändern ſich zugleich die Farben, die das Auge ſieht, alſo verändert ſich nicht bloſs die intenſive Quantität (der Grad) des Lichts, ſondern auch die Qualität (Beſchaffenheit) deſſelben in Anſehung der Farbenleiter. So bringt der lebhafte Eindruck, den das Auge durch das Anſchauen der Sonne oder eines leuchtenden Cörpers überhaupt erhält, zuerſt ein gelbes, dann ein grünes und zuletzt ein blaues Bild hervor. (Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Farben, zufällige).

7. Ein vierter Grund, daſs die Farben auch als ſchön oder häſslich beurtheilt werden, iſt, daſs die Zahl derſelben für begreifliche Unterſchiede beſtimmt iſt. So hat Tobias Mayer ein Farben-Dreieck verfertigt. Wenn nehmlich die drei Hauptfarben, roth, blau und gelb, nach Zwölfteln mit einander gemiſcht werden, ſo bekömmt man dadurch, und durch die mögliche Miſchung der bereits gemiſchten Farben, 91 Farben heraus. Mayer ſetzt dann noch zweimal 364 Farben hinzu, nach dem verſchiedenen Abſtande von Weiſs und Schwarz. So enthält dieſes Farbenſyſtem 819 verſchiedene Farben. Aus allen dieſen Gründen folgt, daſs die Empfindungen

von den Farben nicht als bloſser Sinneneindruck, ſondern als die Wirkung einer Beurtheilung der Form im Spiele vieler Empfindungen, anzuſehen iſt. Wir erklären alſo die Farbenkunſt für ein ſchönes Spiel der Empfindungen, und nicht bloſs für die Kunſt angenehmer Empfindungen durch das Geſicht, und die Farbenkunſt gehört folglich zu den ſchönen Künſten (U. 211 ff. M. II, 716).

Noch einige hiemit zuſammenhängende Bemerkungen wird man bei dem Worte Muſik finden.

Faſeln.

Wenn Jemand ſcherzt, ſo kann viel Verſtand durch ſeine Scherze hindurch ſcheinen; aber es kann auch in der Munterkeit eines Scherzenden die Dazumiſchung des Verſtandes unmerklich ſeyn, im letzten Falle ſagt man von ihm, er faſelt. Beiſpiele hierzu geben die meiſten Scherze der Kinder, bei denen der Verſtand noch nicht gebildet genug iſt, als daſs er auch bei ihren Scherzen auf ſeinem Poſten ſeyn ſollte. Darum erzählt man den Scherz eines Kindes, der keine Faſelei iſt, als eine Seltenheit wieder. Die Scherze des Poſſenreiſsers in den Volks-Poſſenſpielen ſind gemeiniglich nichts anders, als die armſeligſten Faſeleien, und es ekelt daher den Mann von gebildetem Verſtande, ſie anzuhören. Sie werden erſt dann wieder erträglich, wenn ſie ſo dumm ſind, daſs eben dieſe Dummheit Lachen erregt und folglich aufheitert. Dies erwarten verſtändige Leute, wenn ſie ein ſolches Poſſenſpiel beſuchen.

2. Wer beſtändig faſelt, iſt albern. Kant ſagt: man merkt leicht, daſs auch kluge Leute bisweilen faſeln, und daſs nicht wenig Geiſt dazu gehöre, den Verſtand eine kurze Zeit von ſeinem Poſten abzurufen, ohne daſs dabei etwas verſehen wird. Das iſt eine Erfahrung, die man wohl zu machen Gelegenheit hat, wenn man ſich öfters im Kreiſe kluger Leute befindet. Es gehört, will Kant ſagen, ſchon ein ziemliches Vermögen, einen witzi-

gen Einfall recht lebhaft darzustellen, dazu, wenn der Fehler im Urtheile dabei nicht auffallen und widrig seyn soll.

3. Kant erklärt daher die Albernheit auch so (A. 127): sie sei der Mangel der Urtheilskraft, aber mit Witz. Die Urtheilskraft ist das Vermögen, aufzufinden, ob das Besondere der Fall einer Regel ist. Es geht auf das, was thunlich ist (theoretische Urtheilskraft), was sich schickt (ästhetische Urtheilskraft), und was sich geziemt (praktische Urtheilskraft). Wer nun dies nicht bestimmen kann, und diesen Mangel mit Witz ersetzen will, der ist albern. Er macht es nehmlich umgekehrt, statt dass er zum Allgemeinen (der Regel) das Besondere (den Fall der Regel) ausfinden soll, denkt er sich zu einem Besondern (einzelnen Fall) das Allgemeine (die Regel) aus. Denn der Witz bestehet eben in dem Vermögen, zum Besondern das Allgemeine auszufinden (A. 123). Als jener Invalide, der sich zu einem Schulmeisterdienste auf dem Lande meldete, examinirt und gefragt wurde, ob er auch das Gebet des Herrn wisse, so antwortete er: Nein; aber, setzte er hinzu, er wisse die Weise. Auf Befragen, worin denn diese bestehe, hielt er den Hut vors Gesicht. Das war eine Albernheit, denn er meinte, man bete auch, wenn man den Hut vor das Gesicht halte. Es war Mangel der Urtheilskraft, den Begriff des Gebets (der hier die Regel ist) auf einen Fall anzuwenden (die Ceremonie mit dem Hut), der nicht unter dem Begriff stehet; indessen war es doch Witz, für einen Fall einen allgemeinen Begriff (die Weise) aufzusuchen, die dem Gebet durch Worte ähnlich sei, und dafür gelten könne; und so gleichsam das Gebet, in das durch Worte, und das durch die Weise einzutheilen. Nach dieser Erklärung kann man *ineptus* durch albern übersetzen. Cicero (*de Oratore*, 2, 4) sagt: dieses Wort heisse so viel als *non aptus*, nicht schicklich, nicht passend. Denn derjenige heisse *ineptus*, der nicht zu unterscheiden wisse, ob es Zeit sei, etwas zu sagen, ob es dahin gehöre, oder der zu viel rede, oder der sich zeigen wolle, oder nicht auf

das Schickliche und Anständige Rücksicht nehme. Bei den Griechen sei dieser Fehler so herrschend gewesen, dass sie ihn gar nicht für einen Fehler erkannt und daher auch kein Wort für ihn hätten. Auch die Franzosen nennen Albernheiten oder abgeschmackte Possen *des inepties* (s. das Catholicon unter dem Wort: *ineptie*).

Kant. Beob. über das Gefühl des Schönen und Erhabenen 2. Abschn. S. 17.

Dess. Pragm. Anthropologie §. 33. S. 123. §. 36. S. 127.

Fassen,

ins Gedächtniss, behalten, *memoria complecti*, *retenir dans la memoire*. Ins Feld der Imagination so gründen, dass man es nach Belieben daraus wieder hervorholen kann. Es ist eine der drei formalen Vollkommenheiten des Gedächtnisses, wenn man dazu nicht viel Zeit nöthig hat (A. 93).

2. Etwas methodisch ins Gedächtniss fassen (*memoriae mandare*) heisst memoriren (nicht studiren, wie der gemeine Mann es von dem Prediger sagt, der seine künftig zu haltende Predigt bloss auswendig lernt). Dieses Memoriren kann mechanisch, oder ingeniös, oder judiciös seyn. Das erstere beruht bloss auf öfterer Wiederholung, z. B. wenn der das Einmaleins Lernende die ganze Reihe der auf einander in der gewöhnlichen Ordnung folgenden Worte durchgehen muss, um auf das Gesuchte zu kommen. Wird der Lehrling z. B. gefragt, wie viel macht 3 mal 7, so muss er von 3 mal 3 anfangen; fragt man ihn aber, wie viel macht 7 mal 3, so muss er die Zahlen erst umkehren. Wenn das Erlernte eine feierliche Formel ist, so halten es daher oft Leute von dem besten Gedächtnisse für nöthig, sie abzulesen, wie es auch die geübtesten Prediger thun, weil die mindeste Abänderung der Worte hiebei lächerlich seyn würde (U. 94).

3. Das ingeniöſe Memoriren iſt eine Methode durch Aſſociation von Nebenvorſtellungen, die an ſich (für den Verſtand) gar keine Verwandſchaft mit einander haben, die Vorſtellungen zur Erinnerung an einander zu knüpfen. Man braucht z. B. dazu die Aehnlichkeit der Laute einer Sprache bei der gänzlichen Ungleichheit der ihnen correſpondirenden Bilder. Man beläſtigt bei dieſer Methode das Gedächtniſs noch mehr mit Nebenvorſtellungen, um etwas leichter ins Gedächtniſs zu faſſen. Dieſe Methode iſt folglich ungereimt und ein Widerſpruch der Abſicht mit ſich ſelbſt; denn es ſoll ein Mittel ſeyn, die Beſchwerde, ſich an etwas erinnern zu können, zu vermindern, und dieſes geſchieht doch durch Vermehrung deſſen, weſſen man ſich gelegentlich erinnern will. In der That haben auch die Witzlinge ſelten ein treues Gedächtniſs (*ingenioſis non admodum fida eſt memoria*); das iſt eine Bemerkung, die deutlich beweiſet, daſs das witzige (ingeniöſe) Memoriren nichts taugt (A. 94 f.).

4. Das judiciöſe Memoriren iſt kein anderes als das einer Tafel der Eintheilung eines Syſtems (z. B. des Linnäus) in Gedanken. Wenn man nehmlich etwas ſollte vergeſſen haben, ſo kann man ſich durch die Aufzählung der Glieder, die man behalten hat, wieder zurecht finden. Oder es beſteht in der Abtheilung eines ſichtbar gemachten Ganzen (z. B. der Provinzen eines Landes auf einer Charte, welche nach Norden, Weſten u. ſ. w. liegen), weil man auch dazu Verſtand braucht und dieſer wechſelsweiſe der Einbildungskraft zu Hülfe kommt. Am meiſten wird durch die Topik, d. i. ein Fachwerk für allgemeine Begriffe, Gemeinplätze genannt, welches eine Claſſeneintheilung iſt, die Erinnerung erleichtert (A. 95).

Fatalismus,

fatalismus, *fatalisme*. Die Behauptung einer blinden Naturnothwendigkeit in dem Zuſammenhange der Natur ſelbſt, ohne erſtes Prin-

cip (Pr. 185). Sie hat die Absicht, alles aus Naturursachen zu erklären, und nimmt die Naturdinge für Dinge an sich, deren Reihe nach dem Gesetze der Causalität sie *a parte ante* oder im Aufsteigen von der Wirkung zur Ursache ins Unendliche verlängert.

2. Man nennt aber auch Fatalismus, die Behauptung einer blinden Naturnothwendigkeit in der Causalität des ersten Princips der Natur. Hierüber hat ein Platonischer Philosoph und Mathematiker an dem Florentinischen Hofe im 15. Jahrhundert, Namens George Gemistus Pletho, ein Buch geschrieben, worin er diesen Fatalismus behauptet. Das Buch ist griechisch und noch nicht gedruckt. Es hat den Titel περι ἑιμαρμενης, d. i. vom Fatum. Wir kennen es blofs aus einzelnen Stellen, die in einer Widerlegung desselben vorkommen, welche Matthäus Kamariota, ein griechischer Philosoph und Redner von Thessalonich, um das Jahr 1430 geschrieben hat. Sie bestehet aus zwei Reden, die herausgekommen sind unter dem Titel: Ματθαιȣ τȣ Καμαριωτȣ λογοι δυο προς Πληθωνα, περι ἑιμαρμενης. *Matthaei Camariotae Orationes II. in Plethonem de fato. Ex bibliotheca publica Lugduno-Batava nunc primum edidit et latine reddidit Hermannus Samuel Reimarus, Hamburgensis. Praefationem, in qua de Camariota traditur notitia, praemisit Vir Celeb. Jo. Albertus Fabricius, Lugduni Batavorum* 1721. 8. Man stellt sich nehmlich vor, die oberste Ursache aller Naturdinge sei ebenfalls eine Naturursache, und sie habe daher, wie jede andere Naturursache, ihrer Natur gemäfs wirken müssen, folglich nicht anders wirken können, als so, wie sie gewirkt habe. Obgleich Gott, sagt Pletho, (*Matth. Camariotae Orat. I. p.* 29), unter allen Dingen allein nicht wodurch bestimmt worden ist, weil noch nichts gewesen ist, was ihn hätte bestimmt haben können, denn alles, was bestimmt wird, mufs von seinen Ursachen bestimmt werden; und ob er gleich zu mächtig ist, als dafs ihn etwas bestimmen könnte, und dabei immer bleibet, und stets in demselben Zustande: so hat er doch die gröfste und stärkste Nothwendigkeit

unter allen, eine Nothwendigkeit, die es durch ſich ſelbſt iſt, nicht durch etwas anderes — es kömmt ihm, ob er gleich vollkommen gut iſt, die höchſte Nothwendigkeit zu. Die transſcendentale Idee einer oberſten Welturſache durch Freiheit, mithin einer oberſten Intelligenz (eines vernünftigen Weſens), dienet dazu, dieſe freche und das Feld der Vernunft verengende Behauptung des Fatalismus, ſowohl im letztern, als im erſtern Sinne, aufzuheben, und dadurch der moraliſchen Idee von Gott (als eines Weſens, welches die phyſiſche Welt einer moraliſchen Ordnung unterworfen wiſſen will) auſser dem Felde der Speculation (im Praktiſchen) Raum zu verſchaffen. Denn ohne die Naturanlage zu der Idee von Gott, als einem vernünftigen Weſen, würden ſich die praktiſchen Principien nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten können, deren die Vernunft in moraliſcher Abſicht unumgänglich bedarf (Pr. 184 ff.).

3. Man denke ſich z. B. die Fatalität der Naturbeſtimmung in der zweckmäſsigen Form ihrer Producte, d. h. denjenigen Idealismus der objectiven Zweckmäſsigkeit der Naturproducte, welcher behauptet, daſs die Form der Naturdinge darum unabſichtlich ſei, weil ſie zwar von einer oberſten, aber nach einer blinden Nothwendigkeit wirkenden Urſache herrühre. Dieſes Princip bezieht zwar die Materie auf einen hyperphyſiſchen (überſinnlichen) Grund ihrer Form und der ganzen Natur, aber nach dem Fatalismus in der letztern Bedeutung (in 2), nach welchem dieſe überſinnliche Urſache nicht wirken kann, wie ſie will, ſondern ihrer Natur gemäſs. Dieſes Syſtem der Fatalität, wovon man den Spinoza zum Urheber macht, ob es gleich allem Anſehen nach viel älter iſt, und welches ſich auf etwas Ueberſinnliches beruft, wohin alſo unſere Einſicht nicht reicht, iſt nicht ſo leicht zu widerlegen, darum, weil ſein Begriff von dem Urweſen gar nicht zu verſtehen iſt. So viel iſt aber klar: daſs in dieſem Syſtem die Zweckverbindung in der Welt als unabſichtlich angenommen werden muſs, weil ſie, zwar von einem Urweſen, aber nicht von ſeinem Verſtande

mithin von keiner Absicht desselben, sondern aus der Nothwendigkeit seiner Natur, und der davon abstammenden Welteinheit, abgeleitet wird. Folglich ist der Fatalismus der Zweckmäſsigkeit, oder die Behauptung, daſs die Form der Naturdinge nothwendig und in der blinden Nothwendigkeit der obersten Natursache gegründet sei, zugleich ein Idealismus der Zweckmäſsigkeit, oder die Behauptung, daſs diese Zweckmäſsigkeit unabsichtlich sei (U. 322 f.).

4. Der Fatalismus war, trotz dem Widerspruche, schon die Meinung der ältesten Griechen, sie behaupteten, die menschlichen Schicksale hingen von einem eisernen Fatum (blinden Nothwendigkeit) ab, dem auch Götter auszubeugen nicht vermöchten. Bei Homer ist jedem Menschen des Lebens Ziel vorgesteckt, welches durchaus unverrückbar, mithin unbedingt ist. Noch zu Krösus Zeiten that das delphische Orakel den Ausspruch, des Schicksals (Fatums) Macht sei über die Götter. Die Vorstellung eines solchen Fatums findet sich fast durchgängig bei unaufgeklärten Menschen, sie ist die, welche in der Kindheit des Verstandes entspringt, und findet sich daher noch jetzt unter uns beim gemeinen Mann überall. Wenn des Menschen Ende da ist, sagt er, so hilft keine Kunst des Arztes, und keine Arznei. Diese Behauptung rührt aus der Erfahrung her, daſs Manche bei aller ihrer Klugheit nichts bewirken können, und Andern wieder alles im Schlafe zufällt, Andere wieder gegen alle Warnung dem Unglück in den Rachen stürzen. (Tiedemanns Geist der spekulat. Philos. 1. B. S. 7). Wir haben gesehen, sagt Pletho (*Camariotae Orat. I. p.* 98) daſs Manche, welche voraus wuſsten, wie es ihnen gehen würde, ihrem Schicksal nicht haben entgehen können, so viel Mühe sie sich auch darum gaben, und daſs Andere gerade darum in ihr Schicksal hineingestürzt sind, weil sie voraus wuſsten, was ihnen begegnen sollte, und sie demselben auszuweichen suchten. Es ist keine Erlösung und Befreiung von dem, was Gott einmal von Ewigkeit her beschlossen und bestimmt hat.

5. Nach dem Heraklit geschieht alles nach den Gesetzen des Schicksals, denen das Siegel der Nothwendigkeit aufgedruckt ist. Ein bestimmter Begriff von dem, was das Schicksal sei, gebrach ihm. Antonin (VI, 42) stellt Heraklit als Urheber der Bemerkung dar, dass in der Welt alles aufs genaueste verknüpft ist, so dass auch die Schlafenden mitwirken zu dem, was geschieht. Aristoteles (*Met. I*, 3) sagt, dass Heraklit das Feuer zum Princip aller Dinge gemacht habe. Klemens von Alexandrien (*Admon. ad gent.* p. 42.) sagt auch, sein Gott sei das Feuer gewesen. Hieraus folgt, dass seine erste Materie zugleich sein höchster Gott war. Alle diejenigen, welche von den Lehren des Heraklit Nachricht geben, sagen zum Theil mit des Philosophen eigenen Worten, er habe dem Grundfeuer eine Denkkraft beigelegt. Heraklit behauptete eigentlich: das Universum hat weder Gott noch Mensch gemacht, es ist ein unaufhörlich lebendes Feuer, das nach festen Gesetzen entbrennt und verlischt. (Tiedemann. a. a. O. S. 212. ff).

6. Plato nennt die einmal von Gott geordnete Reihe von Weltveränderungen Fatum oder Schicksal. Die Weltseele, sagt Cicero, welche auf Erden die menschlichen Angelegenheiten besorgt, nennen die Akademiker auch die Nothwendigkeit, weil sich nichts anderes ereignen kann, als was sie festgesetzt hat, bei einer fast nothwendigen und unabänderlichen Reihe von Ursachen; zuweilen aber Glück und Zufall, weil sie manche uns unerwartete, und aus Mangel an Kenntniss der Ursachen unvorhergesehene Dinge hervorbringt. Diese Vorstellung des Cicero vom Platonischen Fatum scheint schon mit Aristotelischen Lehren vermischt zu seyn. (Tiedemann 2. B. S. 173. ff.).

7. Diodorus Kronus behauptete, dass alles Zukünftige absolute Nothwendigkeit habe. Ist alles unmöglich, was nicht geschehen wird; so ist nur möglich, was geschehen wird. Nun heisst das, dessen Gegentheil

unmöglich ist, nothwendig; folglich ist alles das, was geschehen wird, oder alles, was möglich ist, nothwendig (*Cic. ep. ad. Fam. IX*, 4. *et de fato.* 7. Tiedemann. a. a. O. S. 406.)

8. Die Stoiker suchten die absolute Nothwendigkeit von ihrem Fatum möglichst zu entfernen (*Augustin. de Civ. Dei V*, 10). Sie theilten zu dem Ende die Ereignisse in nothwendige und nicht nothwendige ein. Zu den letztern zählten sie ohne Zweifel alles, was Zufall, Glück und Entschliessung des freien Willens bewerkstelligt, so dass Fatum und Zufall sich einander nicht gänzlich aufheben. Wie aber beides neben einander bestehen soll, das haben die Geschichtschreiber der Philosophie nicht aufgezeichnet. Wenn demnach unter den Neuern mehrere und grosse Männer im Stoischen Schicksale nur blinde Nothwendigkeit erblikken; so sahen sie offenbar nur dessen eine Seite (Tiedemann a. a. O. S. 487. f.)

9. Nach Boethius ist Fatum, die Ausführung des Plans aller Weltbegebenheiten, im göttlichen Verstande, in Zeit und Ort, durch die Substanzen in der Welt. Hieraus folgt, dass in der Welt nichts geschieht, was nicht Gott vorher bestimmt und angeordnet hätte. (Tiedemann 3. B. S. 559.) Dies ist kein Fatalismus, sondern ein Theismus.

10. Hobbes bewies den Satz des Diodorus Kronus (in 7) so: was nie eine zu seiner Hervorbringung hinreichende Ursache haben wird, ist unmöglich. Also ist nur das wirklich gewordene möglich. Daraus folgt, dass alles Geschehende nothwendig geschieht; denn das, dessen Gegentheil unmöglich ist, ist nothwendig; nun ist aber unmöglich, dass das Zukünftige nicht zur Wirklichkeit komme, also ist es nothwendig. Der Zufall existirt bloss in unsrer Vorstellung. So nennen wir den heutigen Regen zufällig, weil wir seine vorhergehenden Ursachen nicht gesehen haben. (Tiedemann 6. B. S. 46. f.) Hobbes gedenkt hier aber bloss des Naturmechanismus nach dem Gesetze der Causalität, und gar nicht der

Zwecke, daſs alſo dieſes Syſtem eigentlich nicht ein Fatalismus iſt.

11. Spinoza (Sittenlehre, 1. Th. 11. und 14. Satz) behauptet: Gott, oder das einzige für ſich beſtehende Ding (Subſtanz), iſt nothwendig da. Aus der Unendlichkeit der göttlichen Natur muſs Unendliches auf unendliche Weiſe folgen, das iſt alles, deſſen ein unendlicher Verſtand fähig iſt (16. Satz). Hieraus folgt: daſs Gott von allen Dingen die wirkende Urſache ſei; daſs Gott eine Urſache für ſich und nicht zufälliger Weiſe ſei; daſs Gott ſchlechterdings die erſte Urſache ſei (1 — 3 Zuſatz). Alles, was aus der uneingeſchränkten Natur einer göttlichen Eigenſchaft folget, das muſs allezeit und als unendlich da geweſen ſeyn, oder iſt kraft derſelben Eigenſchaft ewig und unendlich (21. Satz). Spinoza behauptet ferner (22. Satz.): was aus einer göttlichen Eigenſchaft folget, ſo ferne ſie eine beſtimmte Weiſe an ſich hat, welche kraft derſelben nothwendig da und unendlich iſt: das muſs eben ſowohl nothwendig da und unendlich ſeyn. Eine jede Weiſe, welche nothwendig da und unendlich iſt, hat nothwendig erfolgen müſſen, entweder aus der uneingeſchränkten Natur einer göttlichen Eigenſchaft, oder mittelſt einer beſtimmten Eigenſchaft, welche nothwendig da und unendlich iſt (23. Satz). Ein Ding, welches beſtimmt iſt, etwas zu wirken, iſt von Gott nothwendig auf dieſe Art beſtimmt worden; und dasjenige, was von Gott nicht beſtimmt iſt, kann ſich ſelbſt nicht zum Wirken beſtimmen (26. Satz). Ein Ding, welches von Gott beſtimmt iſt, etwas zu wirken, kann nicht machen, daſs es nicht beſtimmt wäre (27. Satz). Einzelne Dinge, oder ein jedes Ding, welches endlich iſt und ein beſtimmtes Daſeyn hat, kann nicht da ſeyn, noch auch zum Wirken beſtimmt werden, es ſei denn, daſs es zum Wirken durch eine andere gleichfalls endliche und ein beſtimmtes Daſeyn habende Urſache beſtimmt werde, u. ſ. f. (28. Satz). Es iſt in der ganzen Natur nichts Zufälliges, ſondern alles iſt durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur beſtimmt, auf gewiſſe

Weiſe zu ſeyn und zu wirken (29. Satz). Der Wille kann keine freie, ſondern bloſs eine nothwendige Urſache genennet werden (30. Satz). Hieraus folget 1), daſs Gott nicht aus freiem Willen wirke (1 Zuſatz). Es folget 2), daſs Wille und Verſtand ſich zu dem Weſen Gottes eben ſo verhalten, wie Bewegung und Ruhe (2. Zuſatz).

Die Dinge konnten auf keine andere Weiſe, auch in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als ſie wirklich ſind hervorgebracht worden (33 Satz). Die Macht Gottes iſt ſein Weſen ſelbſt (34. Satz). Alles, wovon wir gedenken können, daſs es in der Macht Gottes ſei, das iſt nothwendig (35. Satz).

Kant. Prolegomenen §. 60. S. 185. f.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 72. S. 322. f.

Fatalität,

ſ. Fatalismus und Fatum.

Fatum,

blinde Naturnothwendigkeit, ἑιμαρμενη, πεπρωμενη (verſt. μοιρα), *fatum*, *fatum*. Die Unmöglichkeit des Gegentheils deſſen, was iſt und geſchieht, ohne allen Grund. Der Gebrauch des Begriffs der Nothwendigkeit iſt bloſs für die Gegenſtände der Erfahrung erlaubt, und da iſt nur dasjenige nothwendig, deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Geſetzen der Erfahrung (beſonders des der Urſache und Wirkung) beſtimmt iſt, ſ. Nothwendigkeit, Zufälligkeit. Es iſt nehmlich hier nicht von bloſs formaler und logiſcher Nothwendigkeit die Rede. Die formale oder logiſche Nothwendigkeit beſtehet darin, daſs das Gegentheil von dem, was ich denke, gar nicht gedacht werden kann. Es iſt alſo die Nothwendigkeit

der Begriffe, aber nicht die der Dinge, oder dessen, was ist und geschieht. So ist der Begriff des Grundes logisch nothwendig, denn ich kann nicht anders als nach Gründen denken. Ein Pferd ist ein möglicher Begriff, weil seine Merkmale ihm nicht widersprechen; aber er ist nicht nothwendig, denn das Gegentheil, kein Pferd, enthält auch keinen Widerspruch, und wenn ich mir die Classe der vierfüssigen Thiere denke, kann das Pferd sehr wohl daraus wegbleiben. Der Begriff des Pferdes ist also logisch zufällig, oder sein Gegentheil ist nach den Gesetzen des Denkens (logisch) möglich. Hingegen der Begriff des Grundes ist nach den Gesetzen des Denkens (logisch) nothwendig, weil ich die Begriffe, die ich denke, als Gründe und Folgen mit einander verknüpfen muss, wenn ich denken will (C. 279).

2. Es ist hier eigentlich die Rede von der materialen Nothwendigkeit im Daseyn, d. i. von der Nothwendigkeit der Gegenstände und Handlungen, oder dessen, was ist und geschieht. Dass aber das Gegentheil von dem, was ist und geschieht, nicht möglich ist, das kann man nicht aus Begriffen erkennen, sondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit andern Gegenständen und Handlungen, die wahrgenommen werden. Die Gegenstände und Handlungen in der Erfahrung sind nehmlich nach allgemeinen Gesetzen so mit einander verknüpft, dass wenn der eine Gegenstand und die eine Handlung vorhanden ist, es unmöglich ist, dass nicht auch ein andrer Gegenstand und eine Handlung, die mit den erstern in nothwendiger Verknüpfung stehen, vorhanden seyn sollten. Es giebt aber keine andere dergleichen Verknüpfung der Gegenstände und Handlungen in der Erfahrung, als die durch das Gesetz der Causalität, dass nehmlich, wenn die Ursache vorhanden ist, auch die Wirkung, und umgekehrt, vorhanden seyn muss (C. 279).

3. Die Wirkungen der Ursachen sind aber Veränderungen, oder das Entstehen von dem, was vorher nicht war. Nun kann aber nichts entstehen, als an irgend et-

was, was beharrlich ist, oder fortdauert, während dem, dafs die Veränderung vorgehet; weil sonst das Entstehen, ohne diese Verknüpfung mit etwas Beharrlichen, was nicht entsteht oder vergeht, nicht wahrgenommen werden könnte. Also ist es nicht das Daseyn der Dinge (des für sich Bestehenden, oder der Substanzen), sondern der an ihnen wechselnden Accidenzen, welche zusammen ihr **Zustand** heifsen, die wir als Wirkungen und als nothwendig erkennen können, s. **Accidenz**, **Analogie der Substanzialität**, **Substanz** (C. 279).

4. Wir **erkennen** also die Nothwendigkeit des Zustandes der Dinge, und zwar aus andern Zuständen, die in der Wahrnehmung gegeben sind. Wir erkennen sie aber nach empirischen Gesetzen der Causalität, d. h. die Gesetze, nach welchen die Ursachen wirken, sind durch die Erfahrung gegeben, z. B. dafs eine Lichtflamme verzehrt, was ich hineinhalte, wenn es brennbar ist. Hieraus folgt: dafs das Kennzeichen, woran ich die Nothwendigkeit des Daseyns eines Gegenstandes oder einer Handlung erkennen kann, lediglich in dem Gesetze liege, wodurch es möglich wird, das Nacheinanderseyn oder das Zugleichseyn der Dinge und Handlungen zu erfahren, nehmlich, dafs alles, was ist und geschieht, durch seine Ursache bestimmt sei, noch ehe es wahrgenommen wird. Freilich ist das ein Gesetz der Erfahrungsgegenstände als Erscheinungen, d. i. als solcher Gegenstände, die eigentlich unsere Vorstellungen sind, nur dafs sie durch Eindrücke auf unsere Sinnlichkeit gewirkt, aber nach den Gesetzen des Erkenntnifsvermögens verknüpft werden (s. **Erscheinung**). Wir erkennen daher nur die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind) (C. 279. f.).

5. Wir können aber dieses Merkmal der Nothwendigkeit im Daseyn nicht weiter anwenden, als blofs auf das Feld möglicher Erfahrung, und selbst in diesem gilt es nicht, wie wir gesehen haben, von dem Daseyn der Dinge, als Substanzen, weil diese niemals als Wirkungen in der Erfahrung können angesehen werden. Man kann folglich

nur die Nothwendigkeit der Accidenzen, oder des Zuſtandes der Dinge im Verhältniſſe der Erſcheinungen zu einander nach dem Geſetze der Cauſalität erkennen, und ſo aus einem gegebenen Daſeyn (der Urſache) *a priori* auf ein anderes Daſeyn (die Wirkung) ſchlieſsen. So iſt alſo alle Veränderung hypothetiſch (durch eine Bedingung, von der ſie abhängt) nothwendig; das iſt ein Grundſatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Geſetze unterwirft, d. h. einer Regel des nothwendigen Daſeyns, ohne welche gar nicht einmal Natur ſtatt finden würde (C. 280).

6. Daher iſt nun der Satz: es giebt keine blinde Nothwendigkeit (kein Fatum) in der Natur *(non datur fatum)*, ein Naturgeſetz *a priori*; alle Naturnothwendigkeit iſt nehmlich bedingt, mithin verſtändlich aus ihrer Bedingung, d. i. die Wirkung iſt der Urſache wegen nothwendig, aber dieſe Nothwendigkeit läſst ſich aus der Urſache begreifen (C. 280).

7. Dies iſt ein ſolches Geſetz, durch welches das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge (als Erſcheinungen) unterworfen wird, oder, welches einerlei iſt, der Einheit des Verſtandes, in welcher ſie allein zu einer Erfahrung (als der ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen) gehören können (C. 281).

8. Dieſer Grundſatz iſt dynamiſch, d. i. er betrifft bloſs das Daſeyn der Erſcheinungen, und ihr Verhältniſs unter einander in Anſehung dieſes ihres Daſeyns; er iſt eine Regel *a priori* vom Daſeyn der Erſcheinungen (C. 220. f.). Er gehört zu den Grundſäzzen der Modalität, oder zu denen, die das Verhältniſs der Gegenſtände zum Erkenntniſsvermögen beſtimmen, und insbeſondere zu dem Grundſatze der Nothwendigkeit, welcher zu der Beſtimmung durch den Begriff der Urſache noch den Begriff der Nothwendigkeit, oder daſs der Begriff der Urſache, als allgemeine Bedingung der Erfahrung, den Zuſammenhang des Objects mit dem, was wirklich iſt, beſtimme, hinzuthut. Dieſer Satz iſt alſo transſcendenta-

len Urſprungs, d. i. er entſpringt aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt, und gehört alſo einer der vier Claſſen der Kategorien, nehmlich der der Modalität an, indem er die Natur, als den Inbegriff der Erſcheinungen, der hypothetiſchen obwohl materialen Nothwendigkeit unterwirft. Er hat ebenfalls den Zweck, in der empiriſchen Syntheſis (Verknüpfung der Erfahrung nach zufälligen Erfahrungsgeſetzen) nichts zuzulaſſen, was dem Verſtande und dem Zuſammenhange aller Erſcheinungen Abbruch thun könnte. Denn der Verſtand iſt es allein, worin die Einheit der Erfahrung, in der alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müſſen, möglich wird (C. 282. M. I. 331).

9. Wie Kant bei dieſem Naturmechanismus der menſchlichen Handlungen, als Gegenſtänden der Erfahrung, dennoch ihre Freiheit rettet, wird unter dem Worte: Freiheit, gezeigt werden. Hier ſoll nur noch die Schwierigkeit aufgelöſet werden, wie Gott die Urſache der Exiſtenz der Subſtanz ſeyn kann, welches durchaus behauptet werden muſs, ohne daſs damit zugleich der Fatalismus unſerer Handlungen behauptet werde. Iſt Gott der Schöpfer der Subſtanz, kann man ſagen, weil er ſonſt nicht allgenugſam ſeyn würde; ſo haben die Handlungen des Menſchen, als einer Subſtanz, in demjenigen ihren beſtimmenden Grund, was gänzlich auſser ihrer Gewalt iſt, nehmlich in der Cauſalität eines von ihm unterſchiedenen höchſten Weſens, von welchem ſein (des Menſchen) Daſeyn und die ganze Beſtimmung ſeiner Cauſalität ganz und gar abhängt. Dieſes behauptete auch George Gemiſtus Pletho (*Matth. Camariotae Orationes II. in Plethonem de Fato. Lugd. Bat.* 1721. 8. *p.* 29): „alles Zukünftige," ſagt er, „iſt von Ewigkeit beſtimmt und angeordnet, ſo daſs es bloſs darum möglich iſt, weil es von Gott dem einigen Beherrſcher aller Dinge angeordnet und feſtgeſetzt iſt. — Woraus folgt, daſs nichts zufällig, ſondern alles nothwendig iſt." Dann iſt aber der Spinozismus (ſ. Fatalismus, 11) gegründet, die Freiheit der Handlungen wäre nicht zu retten, und der Menſch eine Marionette (P. 180. f. M. II. 305).

10. Wenn man nehmlich, wie hier vorausgesetzt wird, auch annimmt, daſs die Handlungen ungeachtet des Naturmechanismus frei ſeyn können; ſo ſcheinen ſie dennoch darum einer blinden Nothwendigkeit unterworfen zu ſeyn, weil das Subject der Handlungen einen Schöpfer hat. Wären nehmlich die Handlungen des Menſchen nicht bloſse Beſtimmungen deſſelben als Erſcheinungen, ſo würde die Freiheit nicht zu retten ſeyn. Daraus folgt, daſs der Menſch ein Vaucanſonſches Automat wäre, wenn er (auch als Naturweſen) ein Ding an ſich wäre (P. 180. f.).

11. Bringt man nehmlich auch den Naturmechanismus der Handlungen ſo in Verbindung mit der Freiheit, daſs die letztere dabei möglich bleibt, ſo ſcheint es doch, man müſſe die Fatalität der Handlungen zugeben, weil Gott der Schöpfer des Handelnden iſt (P. 180).

12. Daher bleibt nun nur allein der Spinozismus übrig, wenn man nicht annimmt, daſs Raum und Zeit bloſs Formen unſers Erkenntniſsvermögens, und alles, was ſich in Raum und Zeit befindet, folglich auch unſere Handlungen, bloſs Erſcheinungen unſeres Erkenntniſsvermögens ſind. Nach dem Spinozismus ſind nehmlich Raum und Zeit weſentliche Beſtimmungen des Urweſens ſelbſt, die von ihm abhängigen Dinge aber, alſo auch wir ſelbſt, nicht Subſtanzen, ſondern bloſs ihm inhärirende Accidenzen. Daher ſchlieſst der Spinozismus weit bündiger, als es nach der Schöpfungstheorie geſchehen kann, wenn die in der Zeit exiſtirenden Weſen Dinge an ſich ſind, die nicht zu ihm und ſeiner Handlung gehören, ſondern für ſich als Subſtanzen angeſehen werden (P. 182. f.).

13. Auflöſung. Kant hebt dieſe Schwierigkeit einleuchtend auf folgende Art. Wenn die Exiſtenz in der Zeit eine bloſse ſinnliche Vorſtellungsart der denkenden Weſen in der Welt iſt, folglich dieſe Weſen, als Dinge an ſich ſelbſt, nicht angeht; ſo iſt die Schöpfung dieſer Weſen

eine Schöpfung der Dinge an ſich ſelbſt. Denn der Begriff einer Schöpfung gehört nicht zu der ſinnlichen Vorſtellungsart des Daſeyns und zur Cauſalität (welche nur Accidenzen betrifft), ſondern kann nur auch Noumenen (Dinge an ſich) bezogen werden. Die Erſchaffung der Weſen in der Sinnenwelt iſt alſo die Hervorbringung derſelben als Noumenen, aber nicht als Erſcheinungen (P. 183).

14. Wie es alſo ein Widerſpruch wäre, wenn man Gott zum Schöpfer von Erſcheinungen machen wollte, ſo iſt es auch ein Widerſpruch, wenn man ihn zur Urſache der Handlungen in der Sinnenwelt machen will, wenn er gleich Urſache des Daſeyns der handelnden Weſen (als Noumenen) iſt. Die Schöpfung betrifft die intelligibele Exiſtenz der handelnden Weſen, die Cauſalität im Naturmechanismus aber betrifft das ſinnliche Daſeyn der Handlungen, und in dieſen kann allerdings keine Freiheit ſeyn (P. 183).

15. Die Schöpfung kann alſo nicht als Beſtimmungsgrund der Erſcheinungen angeſehen werden. Das Daſeyn in der Zeit iſt etwas, was bloſs von Erſcheinungen, nicht von Dingen an ſich ſelbſt gilt. Die Schöpfung kann daher nicht die mindeſte Aenderung in der Lehre von der Freiheit der menſchlichen Handlungen machen, weil die Schöpfung ihre intelligibele, aber nicht ſenſibele (ſinnliche) Exiſtenz betrifft. Folglich kann die Schöpfung nicht als Beſtimmungsgrund der Erſcheinungen angeſehen werden; welches aber ſeyn müſste, wenn die Weltweſen als Dinge an ſich ſelbſt in der Zeit vorhanden wären (P. 183. f. M. II. 306).

16. Das Syſtem der Fatalität der Naturbeſtimmung in der zweckmäſsigen Form ihrer Producte, oder die Beziehung der Materie auf den hyperphyſiſchen Grund ihrer Form und der ganzen Natur, welches Spinoza am vollkommenſten aufgeſtellt hat, beruft ſich auf etwas Ueberſinnliches, wohin alſo unſere Einſicht

nicht reicht. Er will unsere Urtheile über die Zwecke in der Natur erklären, und nimmt die Zweckverbindung in der Welt als unabſichtlich an. Er leugnet alſo die Wahrheit derſelben, und erklärt die Zwecke, die wir in der Natur antreffen, für ein bloſses Spiel unſrer Einbildungskraft; weil ſie zwar von einem Urweſen, aber nicht von ſeinem Verſtande, ſondern aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur herrühren (U. 322. f. 324. M. II. 851).

17. Dieſes für den Idealismus der Endurſachen (Zwecke) in der Natur ſtreitende Syſtem legt dem Urweſen nicht Cauſalität bei, ſondern bloſs Subſiſtenz. Es läugnet zugleich die Intentionalität dieſer Cauſalität, d. i. daſs ſie abſichtlich zu dieſer ihrer zweckmäſſigen Hervorbringung beſtimmt, oder daſs ein Zweck die Urſache ſei. Spinoza will uns aller Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit der Zwecke der Natur dadurch überheben, und dieſer Idee alle Realität nehmen, daſs er ſie überhaupt nicht für Producte, ſondern für einem Urweſen inhärirende Accidenzen gelten läſst. Dieſes Syſtem ſichert alſo den Naturformen zwar die Einheit des Grundes, die zu aller Zweckmäſſigkeit erforderlich iſt, aber entreiſst ihm zugleich die Zufälligkeit derſelben, ohne die keine Zweckeinheit gedacht werden kann, und mit ihr dem Urweſen Abſicht und Verſtand (U. 324. f. M. II, 853).

18. Der Spinozismus leiſtet aber das nicht, was er will; denn durch ihn wird die Zweckeinheit nicht begreiflich gemacht. Dieſe iſt nehmlich eine ganz beſondere Art der Einheit; denn ſie führt durchaus die Beziehung auf eine Urſache bei ſich, die Verſtand hat, und dadurch Wirkungen hervorbringt (M. II. 854. U. 325) ſ. Endurſache.

19. Eine Urſache durch Zwecke iſt eine Urſache durch ihren Verſtand; ohne dieſe formale Bedingung iſt alle Einheit bloſse Naturnothwendigkeit, und dieſe iſt blind (ein Fatum), wenn ſie Dingen beigelegt

wird, die wir uns als auſser einander vorſtellen. Nun führte Spinoza unſere Begriffe von dem Zweckmäſsigen in der Natur auf das Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt in einem allbefaſſenden, doch zugleich einfachen, Weſen zurück, und ſuchte die Form des Zweckmäſsigen bloſs in der Einheit jenes Weſens. Er muſste alſo nicht die Abſicht haben, zu behaupten, daſs einige Zweckmäſsigkeit der Natur abſichtlich ſei (den Realismus der Zweckmäſsigkeit), ſondern daſs ſie alle unabſichtlich ſei (den Idealismus der Zweckmäſsigkeit); er konnte dieſes aber doch nicht bewerkſtelligen, weil die bloſse Vorſtellung der Einheit des Subſtrats (des Urweſens als einziger Subſtanz) auch nicht einmal die Idee von einer, auch nur unabſichtlichen, Zweckmäſsigkeit bewirken kann (U. 327. M. II, 855).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 279. ff.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 180. ff.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 72. S. 322. f. — §. 73. S. 324. ff.

Faule Vernunft,

ſ. Vernunft.

Federkraft,

ſ. Elaſticität und Elaſtiſch.

Fehler des Erſchleichens,

Fehler der Erſchleichung, Erſchleichung, Subreption, *vitium ſubreptionis*, *ſubreption*. Das Blendwerk des Verſtandes, da ihm ein Gegenſtand für den andern untergeſchoben wird. Er iſt entweder

1. eine logiſche Erſchleichung (*vitium ſubreptionis logicum*), da die Wirkung eines logiſchen Vermögens für die eines andern gehalten wird, z. B. wenn man einen Schluſs für Wahrnehmung hält, oder mehr in die Wahrnehmung hineinlegt oder daraus ſchlieſst, als eigentlich darinnen liegt. Dieſen Fehler begehen diejenigen, welche die Zuneigung oder Abneigung lebloſer Dinge zu erfahren glauben. Lucrez (*de rer. nat. IV*, 464. ff.) giebt dieſen logiſchen Fehler des Erſchleichens, als eine der gewöhnlichſten Quellen des Irrthums, ſehr richtig an, als Lehre des Epikur:

— Denn was uns mehrentheils täuſchet,
Iſt die aus der Erfahrung von uns gezogene Folge,
Beide verwechſeln wir, und was wir wirklich nicht ſehen;
Glauben wir nun geſehn und wirklich empfunden zu haben.
Wahrlich, dem Wahrheitsforſcher iſt nichts ſo ſehr zu empfehlen,
Als der Unterſchied des innern trügenden Urtheils
Von der äuſsern Erſcheinung der niemals trügenden Sinne.

2. eine metaphyſiſche Erſchleichung (*vitium ſubreptionis metaphyſicum*), die Verwechſelung des Intellectuellen mit dem Sinnlichen, in Anſehung ihrer Quellen. Z. B. wenn man eine Erſcheinung intellectuirt, oder für ein Ding an ſich hält. Daher nennt Kant den Grundſatz einen erſchlichenen Grundſatz (*axioma ſubrepticium*), der das Sinnliche für nothwendig am Intellectuellen ausgiebt. Ein ſolcher iſt z. B. der Grundſatz des Cruſius: was exiſtirt, iſt irgendwo. Aus ſolchen unächten Grundſätzen entſprangen die Quellen, welche den Verſtand zu manchen Fehltritten in der Metaphyſik verleiteten (S. III. §. 24.). Daſs aber der Verſtand von dieſer Erſchleichung ſo leicht bemeiſtert wird, rührt daher: weil er unter dem Schutze einer andern völlig wahren Regel getäuſcht wird. Denn

wir setzen mit Grunde voraus: was nicht durch irgend eine Anschauung erkannt werden kann, das ist auch nicht gedenkbar, sogar unmöglich. Da wir aber ausser den Anschauungen nach der Form des Raumes und der Zeit mit aller Anstrengung des Gemüths auch nicht einmal eine erdichten können, so geschieht es, dass wir alle Anschauungen, die nicht an diese Gesetze (in Raum und Zeit angeschauet zu werden) gebunden sind, für gänzlich unmöglich halten (indem wir die reine intellectuelle und vom Gesetze der Sinne unabhängige Anschauung, wie die göttliche, die beim Plato Idee heisst, übersehen) und darum alles Mögliche den sinnlichen Grundsätzen vom Raum und der Zeit unterwerfen (S. III, §. 25.).

Die Quelle der erschlichenen Grundsätze, das Blendwerk der sinnlichen Erkenntniss unter dem Schein der intellectuellen, lässt sich auf drei Rubriken bringen, die man in folgende Formeln fassen kann:

a. Eben die sinnliche Bedingung, unter der allein die Anschauung des Objects möglich ist, ist die Bedingung selbst von der Möglichkeit des Objectes.

b. Eben die sinnliche Bedingung, unter der allein die Data zur Bildung eines intellectuellen Begriffes vom Object zusammen gebracht werden können, ist auch die Bedingung selbst von der Möglichkeit des Objects.

c. Eben die sinnliche Bedingung, unter der die Subsumtion eines vorhandenen Objectes unter den gegebenen intellectuellen Begriff allein möglich ist, ist auch die Bedingung von der Möglichkeit des Objects selbst (S. III, §. 26).

Ein erschlichener Grundsatz aus der ersten Classe ist der Grundsatz des Crusius: Was da ist,

iſt irgendwo und irgendwann*) (*quidquid eſt, eſt alicubi et aliquando*). Vermittelſt dieſes unächten Princips bindet man alles, auch das intellectuell Erkannte an eine Exiſtenz unter Bedingungen des Raums und der Zeit. Daher die eiteln Fragen nach dem Ort der immateriellen Subſtanzen in der Cörperwelt (von welchen es doch, eben darum, weil ſie immateriell ſind, keine ſinnliche Anſchauung giebt, keine Vorſtellung unter der Form des Raums), die Fragen nach dem Sitze der Seele und dergleichen, und weil das Sinnliche mit dem Intellectuellen, wie Vierecke mit Cirkeln heillos vermiſcht wird, ſo hat es meiſtens zur Folge, daſs ein Streiter den Bock melkt, und der andere das Sieb unterhält. Die Gegenwart des Immateriellen in der Cörperwelt iſt virtual, nicht local (wenn man ſich gleich uneigentlich ſo ausdrückt, z. B. Gott iſt im Himmel); der Raum aber enthält keine Bedingungen zu möglichen Wechſelwirkungen, auſser den der Materie; was aber bei den immateriellen Subſtanzen das äuſsere Verhältniſs der Kräfte ſowohl untereinander als gegen die Cörper beſtimme, davon erkennt der menſchliche Verſtand gar nichts, wie dies der ſcharfſinnige Euler, der groſse Forſcher und Berichtiger der Erſcheinungen im Uebrigen (in ſeinen Briefen an eine deutſche Prinzeſſin**)) genau bemerkt hat. Sind ſie

*) Mit dieſem Vorurtheil kann ein anderes verglichen werden, das eigentlich kein erſchlichener Satz, ſondern ein bloſses Spiel der Einbildungskraft iſt, und in einer allgemeinen Formel ſo ausgedrückt werden könnte: Was da exiſtirt, in dem iſt Raum und Zeit, d. i. alle Subſtanzen ſind ausgedehnt und werden ſtets verändert (S. III, 27).

**) Band. 2. Br. 80. „Aber die Art dieſer Vereinigung, worin jede Seele mit ihrem Cörper ſteht, iſt ohne Zweifel, und wird beſtändig das gröſste Geheimniſs der göttlichen Allmacht bleiben, das wir niemals werden ergründen können. Wir ſehen wohl, daſs unſere Seele nicht unmittelbar auf alle Theile unſers Cörpers wirken könne; denn ſobald ein gewiſſer Nerve abgeſchnitten iſt, kann ich die Hand

aber einmal zum Begriff eines höchften Wefens aufser der Welt gekommen, dann läfst fich gar nicht mehr fagen, wie weit die dem Verftande vorgaukelnden Schatten ihre Nekkereien mit ihnen treiben. Sie erfinnen fich eine locale Gegenwart Gottes und fchliefsen Gott in der Welt ein, als ob er von einem unendlichen Raume zugleich befafst werden könnte, diefe Schranken aber bringen fie freilich gleich wieder in Abrechnung, indem fie feinen Aufenthalt gleichfam nach feiner Gröfse beftimmen, d. h. ihn unbeftimmt laffen. Ein Zugleichfeyn an mehreren Orten aber ift abfolut unmöglich, weil mehrere Orte aufser einander find, das alfo, was an mehreren Orten ift, mufs felbft aufser fich und ihm felbft äufserlich gegenwärtig feyn, welches fich widerfpricht. In Anfehuug der Zeit aber, nachdem fie diefelbe von dem Gefetze der finnlichen Erkenntnifs nicht blofs ausgenommen, fondern über die Grenzen der Welt felbft auf das Wefen aufser ihr, als ein Erkenntnifs vom Dafeyn deffelben übertragen haben, verwickeln fie fich in ein unauflösliches Gewirr. Daher martern fie den Verftand mit albernen Fragen, z. E. warum wohl Gott die Welt nicht um viele Jahrhunderte zurück gefetzt habe. Sie bilden fich ein, es fei zwar leicht zu begreifen, wie Gott das Gegenwärtige, d. i. das Wirkliche jeder Zeit, wo er ift, überfchaue; dagegen halten fie es für fehr fchwer, einzufehen, wie er das Zukünftige, d. i. das Wirkliche in der Zeit, wo er noch nicht ift, vorausfehen könne. (Gleich als ob die Exiftenz eines nothwendigen Wefens alle Momente einer eingebildeten Zeit fucceffiv durchzugehen habe, und nachdem es einen Theil feiner Dauer erfchöpft, die Ewigkeit, die es noch zu leben hat, zugleich mit den gleichzeitigen Weltbegebenheiten vorausfähe). Dies alles ver-

nicht mehr biegen; daraus läfst fich fchliefsen, dafs unfre Seele weiter keine Gewalt als über die äufserften Spitzen der Nerven habe, die fich alle in dem Gehirne endigen, und irgendwo zufammen ftofsen; aber wo? kann auch der gefchickteſte Anatomiker nicht beftimmen."

ſchwindet wie Rauch, wenn einmal der Begriff der Zeit (daſs ſie nehmlich bloſs Form der Sinnlichkeit iſt, und alſo nur Erſcheinungen in der Zeit ſeyn können) gehörig erkannt iſt (ſ. Expoſition, 12. ff.).

Die erſchlichenen Grundſätze aus der zweiten Claſſe verbergen ſich, weil ſie den Verſtand durch diejenigen ſinnlichen Bedingungen hintergehen, an die das Gemüth, wenn es in einigen Fällen zur intellectuellen Erkenntniſs gelangen will, gebunden iſt, noch mehr. Von dieſen betrifft einer die Erkenntniſs der Quantität, ein anderer die der Qualität überhaupt. Der erſtere heiſst: Jede wirkliche Gröſse iſt durch eine Zahl angeblich (*omnis multitudo actualis eſt dabilis numero*), folglich alle Gröſse beſtimmt; der letztere: Was unmöglich iſt, widerſpricht ſich (*quicquid eſt impoſſibile, ſibi contradicit*). In beiden Sätzen miſcht ſich zwar der Begriff der Zeit nicht ſelbſt in den Begriff des Prädicats, und man giebt ſie für kein Merkmal des Objects an (wie in den Grundſätzen aus der erſten Claſſe); allein ſie dient doch zum Mittel bei der Bildung des Begriffs vom Prädicat, und afficirt daher als eine Bedingung den intellectuellen Begriff des Subjects, inwiefern wir nur durch die Beihülfe der Zeit zu dieſem gelangen (S. III, §. 28).

Vermittelſt des erſten Satzes: Jede wirkliche Gröſse iſt durch eine Zahl angeblich, bindet man alſo das intellectuelle Erkenntniſs an Prädicate, die nur unter der Bedingung der Zeit gültig ſeyn können. Denn da alles Quantum und jede Reihe nur vermittelſt einer ſucceſſiven Coordination beſtimmt erkannt werden kann, ſo entſteht der intellectuelle Begriff vom Quantum und der Vielheit nur durch Beihülfe des Begriffes von der Zeit, und gelangt niemals zur Vollſtändigkeit, es müſste denn die Syntheſis in einer beſtimmten Zeit vollendet werden können. Daher kömmt es, daſs eine grenzenloſe Reihe von Coordinirten nach den Grenzen unſers Verſtandes nicht begrif-

fen werden kann, ja es ſcheint daſſelbe vermöge der Erſchleichung ſogar an ſich unmöglich zu ſeyn. Denn nach den Geſetzen des reinen Verſtandes beruht eine jede Reihe des Bedingten auf ihrem Princip, d. i. es giebt keinen grenzenloſen Regreſſus in der Reihe des Bedingten, allein nach ſinnlichen Geſetzen hat eine jede Reihe des Coordinirten ihren beſtimmbaren Anfang, und dieſe Sätze, von denen der letztere die Meſsbarkeit (*menſurabilitatem*) einer Reihe, der erſtere aber die Dependenz des Ganzen in ſich enthält, werden fälſchlich für identiſch gehalten. Eben ſo ſchlieſst ſich an das intellectuelle Argument, wodurch bewieſen wird: es ſeien mit der gegebenen zuſammengeſetzten Subſtanz zugleich die Principien der Zuſammenſetzung, d. i. die einfachen Theile gegeben, ein untergeſchobener Satz an, den uns die ſinnliche Erkenntniſs vorſpiegelt, nehmlich daſs es bei einem ſolchen Zuſammengeſetzten keinen Regreſſus in der Zuſammenſetzung der Theile ins Unendliche gebe, d. i. daſs jedesmal bei einem Zuſammengeſetzten eine beſtimmte Anzahl Theile ſtatt habe, der in der That etwas ganz anders behauptet, als jener erſtere *), und ihm alſo fälſchlich (durch einen Fehler des Erſchleichens, als wäre es derſelbe Satz) untergeſchoben wird. Daſs daher das Weltquantum beſchränkt (nicht ein Gröſstes) ſei, daſs es ein Princip anerkenne, daſs die Cörper aus einfachen Theilen beſtehen, kann allerdings unter der ſichern Leitung der Vernunft erkannt werden (wenn man ſie nehmlich als Dinge an ſich betrachtet, die nach jenem intellectuellen Argument beurtheilt werden müſsten). Daſs aber das Univerſum in Anſehung ſeiner Maſſe mathematiſch beſtimmt ſei, daſs ſein Alter nach einem Maaſse angeb-

*) Man wird finden, daſs ich die Ueberſetzung dieſes Kantiſchen Vortrags hin und wieder verbeſſert habe. So iſt dieſe Stelle vom Ueberſetzer ganz falſch verſtanden worden.

lich, daſs ein Cörper aus einer beſtimmten Anzahl einfacher Theile beſtehe, ſind Sätze, die offenbar ihre Abkunft von der Natur der ſinnlichen Erkenntniſs verrathen, und welche, möchten ſie im Uebrigen immer für wahr gelten können, doch mit dem nicht zu bezweifelnden Makel ihrer Herkunft behaftet ſind (S. III, §. 28).

Der letztere erſchlichene Satz (Was unmöglich iſt, widerſpricht ſich) aber entſteht aus einer unvorſichtigen Umkehrung des Satzes des Widerſpruchs. Dieſem Stammurtheil klebt der Begriff der Zeit dann an, wenn ſich die Unmöglichkeit daraus ergiebt, daſs das contradictoriſch Entgegengeſetzte zu einer und derſelben Zeit in demſelben Dinge gegeben iſt, welches ſo ausgedrückt wird: Was zugleich iſt, und nicht iſt, iſt unmöglich (*quicquid ſimul eſt ac non eſt, eſt impoſſibile*). Wenn nun hier der Verſtand etwas in einem Fall ausſagt, der nach ſinnlichen Geſetzen beſtimmt iſt, ſo iſt das Urtheil genau wahr und ganz evident. Dagegen kehrt man den Satz alſo um: Alles Unmögliche iſt und iſt zugleich nicht oder enthält einen Widerſpruch; ſo ſagt man durch eine ſinnliche Erkenntniſs überhaupt etwas von einem Vernunftobject, und unterwirft alſo den intellectuellen Begriff von der Möglichkeit und Unmöglichkeit den Bedingungen der ſinnlichen Erkenntniſs, nehmlich den Verhältniſſen der Zeit, was zwar von denen Geſetzen, an die der menſchliche Verſtand gebunden iſt und welche ihn beſchränken, völlig wahr ſeyn mag; objectiv aber und im Allgemeinen kann man es auf keine Weiſe zugeben. Unſer Verſtand nimmt nehmlich die Unmöglichkeit nicht wahr, es ſei denn, daſs er bemerkt, daſs die Ausſage zweier entgegengeſetzten Prädicate von einem und demſelben Subjecte zu einer und derſelben Zeit gelte, d. i. nur dann, wenn ihm ein wirklicher Widerſpruch vorkömmt. Wo alſo dieſe Bedingung (und überhaupt die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung) wegfällt, da kann auch der menſchliche Verſtand kein Urtheil über Unmöglichkeit fällen. Daſs es aber darum gar keinem (auch nicht dem göttlichen)

Verſtande möglich ſeyn ſollte, ja ſo gar, daſs das, was keinen Widerſpruch enthält, deswegen auch möglich ſei, iſt eine grundloſe Conſequenz, welche die ſubjectiven Bedingungen zum Urtheile für objective nimmt. Daher die Menge eitler Begriffe von Kräften, die, wer weiſs welchen, Einfällen ihr Daſeyn verdanken, und über allen Widerſpruch weg aus jedem ſchöpferiſchen, oder lieber zu Schimären aufgelegten Kopf haufenweiſe hervorbrechen. Denn, da eine Kraft nichts anders iſt, als ein ſolches Verhältniſs einer Subſtanz A zu etwas anderm B (einem Accidenz), wie das des Grundes zur Folge; ſo gründet ſich die Möglichkeit jeder Kraft nicht auf die Identität der Bedingung und des Bedingten oder der Subſtanz und des Accidenz, und es kann folglich auch die Unmöglichkeit fälſchlich erdichteter Kräfte nicht vom bloſsen Widerſpruch abhängen. Man darf darum keine urſprüngliche Kräfte als mögliche annehmen, wenn die Möglichkeit nicht von der Erfahrung gegeben iſt, und es kann ſchlechterdings kein noch ſo ſcharfſinniger Verſtand ihre Möglichkeit *a priori* einſehen. (S. III, §. 28).

Die erſchlichenen Axiomen der dritten Claſſe entſpringen aus den Bedingungen im Subject, von dem ſie unvorſichtiger Weiſe auf die Objecte übertragen werden, nicht alſo, daſs (wie es bei denen von der zweiten Claſſe des Fall iſt) der Weg zum intellectuellen Begriff bloſs durch ſinnliche Data geht; ſondern, weil ein ſolcher Begriff nur vermittelſt derſelben auf einen durch Erfahrung gegebnen Fall angewendet, d. i. erkannt werden kann, ob Etwas unter einem gewiſſen intellectuellen Begriff enthalten ſei, oder nicht. Von der Art nun iſt jener in einigen Schulen bekannte Satz: Was zufällig exiſtirt, exiſtirt irgend einmal nicht (*quicquid exiſtit contingenter, aliquando non exiſtit*). Es entſpringt dieſes unächte Princip aus dem Unvermögen des Verſtandes, der die Nominalmerkmale der Zufälligkeit oder Nothwendigkeit in den meiſten Fällen, die Realmerkmale aber ſelten einſieht. Ob

daher das Gegentheil von einer Subſtanz möglich ſei, wird, da es durch Merkmale *a priori* wohl ſchwerlich erkannt werden mag, an nichts anderm erkannt, als daran, wenn *ſie irgend einmal nicht geweſen iſt*; und die Veränderungen verbürgen die Zufälligkeit ſicherer, als die Zufälligkeit die Veränderlichkeit, ſo daſs, wenn es in der Welt keinen Wechſel und kein Vergehen gäbe, wir wohl ſchwerlich zu einem Begriffe von der Zufälligkeit kommen würden. Wenn daher der directe Satz ganz wahr iſt: *Was irgend einmal nicht war, iſt zufällig*, ſo deutet die umgekehrte Propoſition (*was zufällig exiſtirt, exiſtirt irgend einmal nicht*) nichts an, als die Bedingungen, unter denen allein erkannt werden kann, ob etwas nothwendig oder zufällig exiſtire; ſoll ſie daher als ein ſubjectiver Satz (wie ſie es denn iſt) ausgedrückt werden, ſo muſs ſie ſo vorgetragen werden: *Von dem Object, von welchem man nicht weiſs, daſs es einmal nicht geweſen iſt, werden durch den allgemeinen Begriff keine zureichenden Merkmale von ſeiner* (des Objects) *Zufälligkeit gegeben*, welches endlich ſtillſchweigend in eine objective Bedingung übergeht, gleich als ob es ohne dieſen Zuſatz gar keine Zufälligkeit gäbe, woraus denn der unächte und irrige Grundſatz entſpringt. Denn dieſe Welt, exiſtirt ſie ſchon zufällig, iſt ewig, d. h. in aller Zeit vorhanden, daſs alſo die Behauptung, es habe eine Zeit gegeben, da ſie nicht exiſtirte, (als eine Folgerung aus ihrer Zufälligkeit) übel angebracht iſt (S. III, §. 29).

Mit den *erſchlichenen* Principien ſind noch einige andere nahe verwandt, die zwar dem gegebenen intellectuellen Begriff nicht den Makel der ſinnlichen Erkenntniſs anhängen, durch die aber doch der Verſtand ſo irre geführt wird, daſs er ſie für Argumente, die vom Object hergenommen worden, anſieht, da ſie ſich doch nur durch ihre Uebereinſtimmung mit einem freien und ausgebreiteten Gebrauch des Verſtandes, nach ſeiner ihm eigenthümlichen Natur bei uns empfehlen. Sie gründen ſich daher eben ſo gut, wie die oben

aufgezählten, auf ſubjective Gründe, aber nicht auf Geſetze der ſinnlichen Erkenntniſs, ſondern auf die der intellectuellen ſelbſt, nehmlich auf Bedingungen, nach denen er von ſeinem Scharfſinn einen leichten und gewandten Gebrauch machen zu können ſcheint. Diejenigen Regeln zum Urtheilen, unter die wir uns willig fügen, und ſie wie Grundſätze bloſs darum befolgen, weil unſerm Verſtande, wenn wir von ihnen abgehen, faſt kein Urtheil mehr vom gegebenen Object übrig bleibt, mögen Grundſätze der Convenienz (*principia convenientiae*, der Uebereinſtimmung) heiſsen. Zu dieſer Claſſe gehören folgende:

a) Alles im Univerſum geſchieht nach der Ordnung der Natur (*Omnia in univerſo fieri ſecundum ordinem naturae*). Zu dieſem Princip bekennen ſich Epikur ohne alle Einſchränkung, alle Philoſophen aber mit einer ganz ſeltenen, nicht ohne die gröſste Nothwendigkeit zuläſsigen Ausnahme. Dies nehmen wir nicht darum an, weil wir im Beſitze einer weitläuftigen Erkenntniſs der Weltbegebenheiten nach allgemeinen Naturgeſetzen ſind, oder damit uns von dem Uebernatürlichen entweder die Unmöglichkeit oder doch die allergeringſte hypothetiſche Möglichkeit begreiflich ſeyn möchte; ſondern darum, weil, ſo wie man ſich von der Naturordnung entfernen wollte, aller Verſtandesgebrauch völlig aufhören würde, und die vermeſſene Berufung auf das Uebernatürliche ein Ruhebette für einen faulen Kopf iſt. Aus eben dem Grunde ſondern wir die comparativen Wunder (*miracula comparativa*), nehmlich den Einfluſs der Geiſter mit aller Sorgfalt von der Erklärung der Phänomene ab, weil ſonſt der Verſtand, bei einer völligen Unbekanntſchaft mit der Natur derſelben, zu ſeinem groſsen Nachtheil ſich vom Lichte der Erfahrung, die ihn allein zum Erwerb der zum Urtheilen nöthigen Geſetze in Stand ſetzet, ab, und zu Schattenbildern von uns unbekannten Dingen und Urſachen wenden würde.

b) Man muſs die Principien nicht ohne die gröſste Nothwendigkeit vermehren (*principia*

non eſſe multiplicanda praeter ſummam neceſſitatem). Dieſer Satz iſt eine Begünſtigung der Einheit (*favor unitatis*), die dem philoſophiſchen Geiſte, von dem dieſer bekannte Kanon ausfloſs, eigen iſt. Wir geben dieſem Satze aber nicht darum unſere Stimme, weil wir eine Einheit der Urſachen in der Welt entweder durch Vernunft oder Erfahrung erkennen, ſondern weil wir dieſe Einheit allererſt auf Antrieb des Verſtandes aufſuchen, welcher bei der Erklärung der Erſcheinungen nur um ſo viel weiter gekommen zu ſeyn ſcheint, als es ihm von demſelben Princip zu der gröſsten Anzahl des Bedingten hinabzuſteigen vergönnt iſt.

c) Die Materie entſteht und vergeht nicht (*nihil omnino materiae oriri aut interire*), und, alle Veränderungen in der Welt betreffen nur die Form. Dieſes Poſtulat haben auf Empfehlung des gemeinen Menſchenverſtandes alle Schulen der Philoſophie angenommen, nicht als ob man es für ein erprobtes oder durch Gründe *a priori* erwieſenes gehalten hätte, ſondern darum, weil, ſobald man ein Entſtehen oder Vergehen der Materie zugiebt, ſogleich gar nichts Beſtändiges und Dauerndes mehr übrig bleiben würde, das zur Erklärung der Erſcheinungen nach allgemeinen und immerwährenden Geſetzen und folglich zum Gebrauche des Verſtandes dienen könnte. (S. III, §. 30).

Hierher gehört der gewöhnliche Fehler der Erſchleichung der Rechtslehrer, dasjenige rechtliche Princip, was ein Gerichtshof, zu ſeinem eigenen Behuf (alſo in ſubjectiver Abſicht) anzunehmen befugt, ja ſogar verbunden iſt, um über jedes Einem zuſtehende Recht zu ſprechen und zu richten, auch objectiv, für das, was an ſich ſelbſt recht iſt, zu halten; da das erſtere doch von dem letztern ſehr unterſchieden iſt (K. 141).

3. Ein ſolcher metaphyſiſcher Fehler des Erſchleichens und gleichſam eine optiſche Illuſion in dem Selbſtbewuſstſeyn deſſen, was man thut, zum Unterſchied deſſen, was man empfindet, die auch der Verſuchteſte nicht

völlig vermeiden kann, iſt auch die, daſs wir die moraliſche Triebfeder für ſinnlichen Antrieb nehmen (eine Täuſchung des innern Sinnes). Die unmittelbare Beſtimmung des Willens durch die Vernunft iſt der Grund eines Gefühls der Luſt, und nun ſcheint es uns, als wenn dieſes Gefühl der Luſt der Beſtimmungsgrund des Willens wäre, und das iſt eine Subreption oder Erſchleichung, ſ. Achtung. (P. 209 ff.).

Kant de mundi ſenſib. atque intellig. forma et princip. §. 24 — 30.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 109 ff.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III. Hauptſt. §. 36. S. 141.

Fehltritte der Urtheilskraft,

falſche Beurtheilungen, *lapſus iudicii, iudicii eclipſes.* Eine Unrichtigkeit, welche ſich in der Subſumtion des Beſondern unter das Allgemeine findet. Einen ſolchen Fehltritt thut z. B. die Urtheilskraft, wenn ſie die reinen Verſtandesbegriffe auch auf Gegenſtände anwendet, auf die ſie nicht angewendet werden können; ſie ſubſumirt dann nehmlich einen Gegenſtand (des Beſondern) darunter, der nicht unter denſelben (dieſes Allgemeine) gehört. Dieſen Fehltritt thut die Urtheilskraft z. E., wenn ſie die ganze Welt, die kein Erfahrungsgegenſtand, ſondern eine Vernunftidee iſt, unter den reinen Verſtandesbegriff der Wirkung, und die Vernunftidee Gott unter den reinen Verſtandesbegriff der Urſach ſubſumirt, und dadurch die Entſtehung der Welt zu erkennen vermeint; weil alle Gegenſtände in der Welt unter dieſe reine Verſtandesbegriffe Wirkung und Urſache ſubſumirt, und ihre Entſtehung dadurch erkannt werden kann (B. 174).

Feind,

ungerechter, *hostis iniustus*, *ennemi injuste*. Ein Feind, dessen öffentlich (es sei wörtlich, oder thätlich) geäusserter Wille eine Maxime verräth, nach welcher, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszustand unter Völkern möglich, sondern der Naturzustand verewigt werden müsste (K. 225). Ihm ist der gerechte Feind entgegengesetzt, welcher ein solcher ist, dem zu widerstehen ich unrecht thun würde. Eigentlich ist jeder Feind ungerecht, oder der Begriff ungerecht ist im Begriff Feind enthalten; denn ein Feind ist der, welcher sich fortgesetzt bemühet, die Rechte des Andern mit Gewalt zu verletzen. Rechte verletzen heisst aber ungerecht seyn, s. Recht.

2. Der gerechte Feind ist also eigentlich nicht mein Feind, sondern nur derjenige, der sein Recht gegen meine fortgesetzten Bemühungen, ihm unrecht zu thun, fortgesetzt vertheidigt und durchzusetzen bemühet ist. Die Ausdrücke gerechter und ungerechter Feind sind aber einmal gewöhnlich. Der Begriff Feind gehört überhaupt nur in die Lehre vom Recht im Naturzustande. Das Völkerrecht ist nun, weil die Staaten bis jetzt keinen gemeinschaftlichen Richter auf Erden über sich erkennen, also gegen einander im Naturzustande leben, ein solches, in welchem ein jeder Staat in seiner eigenen Sache Richter ist. Und in diesem nennt man einen ungerechten Feind denjenigen, der sein Recht nach solchen Maximen mit Gewalt durchzusetzen bemühet ist, die allen Frieden unmöglich machen (K. 226).

3. So ist derjenige ein ungerechter Feind, der öffentliche Verträge verletzt; denn man kann von der Maxime, die eine solche Willensäusserung verräth, sicher behaupten, dass sie, als allgemeine Regel gedacht, allen Frieden unmöglich macht, der sich immer auf Verträge gründen muss. Von einer solchen Maxime kann

man auch voraussetzen, daſs ſie die Sache aller Völker betrifft, deren Freiheit dadurch bedrohet wird, und die dadurch aufgefordert werden, ſich gegen einen ſolchen Unfug zu vereinigen und ihm die Macht dazu zu nehmen. Doch wäre es wiederum ungerecht, wenn die Völker ihre Bemühungen, einem ungerechten Feinde ſeine Macht zu nehmen, ſo weit treiben wollten, daſs ſie ſich in ſein Land zu theilen, und ſo gleichſam einen Staat auf der Erde verſchwinden zu machen, ſuchen wollten. Denn das wäre eine Ungerechtigkeit gegen das Volk, welches ſein urſprüngliches Recht, ſich in ein gemeines Weſen zu verbinden, nicht verlieren kann. Sondern die verbündeten Völker können dieſes Volk nöthigen, eine neue Verfaſſung anzunehmen, die der Neigung zum Kriege ungünſtig iſt. Uebrigens iſt auch der Ausdruck, eines ungerechten Feindes im Naturzuſtande, pleonaſtiſch, d. h. er hat eine Beſtimmung zu viel. Denn der Naturzuſtand iſt ſelbſt ein Zuſtand der Ungerechtigkeit, folglich liegt der Begriff ungerecht ſchon in dem Begriff Naturzuſtand (K. 226).

Feld der Begriffe,

ſ. Gebiet.

Fertigkeit,

habitus, *habilité*. Ein gewiſſer Grad der Willkühr oder auch des Willens, der durch den oft wiederholten Gebrauch ſeines Vermögens zu handeln erworben wird (A. 35).

2. In der Tugendlehre (T. 49) erklärt Kant die Fertigkeit für eine Leichtigkeit zu handeln und eine ſubjective Vollkommenheit der Willkühr, und in der Anthropologie (A. 35) ſagt er doch: die Leichtigkeit etwas zu thun (*promtitudo*) muſs mit der Fertigkeit in ſolchen Handlungen nicht verwechſelt werden; wie läſst ſich das vereinigen? Kant nimmt in der erſtern Stelle das Wort Leichtigkeit für eine Be-

ſchaffenheit der Willkühr, hingegen in der Anthropologie für eine Beſchaffenheit des mechaniſchen Vermögens; daher iſt die Erklärung in der Anthropologie vorzuziehen. Kant hat in der erſtern Stelle eigentlich ſagen wollen: Fertigkeit iſt, als Leichtigkeit zu handeln, eine ſubjective Vollkommenheit der Willkühr. Beſſer aber iſt es, wenn das Wort Leichtigkeit für das mechaniſche Vermögen und das Wort Fertigkeit für die Willkühr vorbehalten bleibt. Wer das Clavier mit Leichtigkeit ſpielt, kann es, wenn er will; der aber iſt ein fertiger Clavierſpieler, der durch öfteres Clavierſpielen ſich daſſelbe zur Gewohnheit gemacht hat, ſo daſs es ihm nothwendig geworden iſt.

3. Die Fertigkeit iſt entweder eine natürliche, oder eine moraliſche, auch freie (*habitus libertatis*). Die natürliche beruht auf Angewöhnung (*aſſuetudo*), und iſt eine der Willkühr durch öfters wiederhohlte Handlung zur ſubjectiv praktiſchen Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit des Handelns, d. i. Gewohnheit. Die moraliſche oder freie beruht auf Freiheit, und iſt eine Fertigkeit, nicht der Willkühr, ſondern des Willens (T. 49).

4. Der Wille iſt nehmlich ein Vermögen, ſich durch die Vorſtellung des Geſetzes im Handeln zu beſtimmen; bei ihm heiſst es: ich will, weil es die Pflicht gebietet. Daher kann man die Tugend nicht ſo erklären, ſie ſei die Fertigkeit in rechtmäſsigen freien Handlungen, denn da wäre ſie bloſs Mechanismus in der Kraftanwendung; ſondern Tugend iſt moraliſche Stärke in der Befolgung ſeiner Pflicht. Aber man kann ſagen: ſie beſteht in der Fertigkeit, ſich zu freien geſetzmäſsigen Handlungen durch die Vorſtellung des Geſetzes zu beſtimmen (A. 35. T. 49). Tugend iſt alſo nicht eine Fertigkeit der Willkühr durch Gewohnheit, ſondern eine Fertigkeit des Willens, (d. h. des Begehrungsvermögens, deſſen innerer Beſtimmungsgrund, folglich ſelbſt das Belieben, in der Vernunft des Subjects angetroffen wird (K. V.), in freien geſetz-

mäſsigen Handlungen ſich durch die bloſse Idee des Geſetzes zu beſtimmen. Die Pflicht ſoll niemals zur Gewohnheit werden, ſondern immer ganz neu und urſprünglich aus der Denkungsart hervorgehen (A. 36).

Kant. Anthropologie. §. 10. S. 35 f.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Tugendl. Einleit. XIV. Anmerk. S. 49.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. I. S. V.

Feſt,

ſtarre, *rigidum*. Der Cörper iſt feſt, deſſen Theile nicht durch jede Kraft an einander verſchoben werden können, die folglich mit einem gewiſſen Grade von Kraft dem Verſchieben widerſtehen (N. 88). So ſagt man, das Glas, das Eis iſt feſt, beſſer ſtarre, wenn ſich die Theile deſſelben nicht an einander verſchieben laſſen, ſondern ſich von einander trennen, wenn der Grad der Kraft, der das Verſchieben bewirken ſoll, zu groſs wird, ſ. flüſſig.

2. Man ſagt gewöhnlich, der Cörper iſt feſt, deſſen Theile ſo ſtark zuſammenhängen, daſs ſie der Trennung einen merklichen Widerſtand entgegen ſetzen, der ſich nicht durch das Gewicht der einzelnen Theile allein überwinden läſst. Allein das iſt unrichtig; im Flüſſigen kann man die Theile ohne alle Kraft an einander verſchieben, aber nicht ohne alle Kraft von einander trennen. Dem Flüſſigen iſt alſo das Starre oder Feſte entgegengeſetzt, dies iſt aber nicht das Solide, denn dieſes iſt dem Hohlen entgegengeſetzt, und auch das Flüſſige iſt ſolide, d. h. erfüllt den Raum oder iſt undurchdringlich (S. III, 565). Wie wenn man das Feſte dem Loſen, d. i. deſſen Theile nicht zuſammenhängen, das Starre dem Flüſſigen und das Solide dem Hohlen und Leeren entgegenſetzte? Das Eis, wenn es nicht in Staub zermalmt iſt, iſt feſte; aber auch das Waſſer iſt feſt, denn es

gehört eine Kraft dazu, die Theile desselben von einander zu reissen; das Eis ist starre, das Wasser ist flüssig, das Eis ist solide, aber auch das Wasser ist solide, wie jeder Cörper. Aber ein Cörper hat Poren, in welchen es an dem Soliden fehlt, das den Cörper ausmacht, diese sind hohl; und der Raum, wenn ich die Materie, die ihn erfüllt, aus demselben wegdenke, ist leer.

Fetischdienst,

Heidenthum. Dieses Wort bedeutet eine Art Gottesdienst. Man nimmt es für einen solchen Gottesdienst, in welchem statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen (das Aeusserliche oder Ausserwesentliche der Religion) die Grundlage und das Wesentliche ausmachen (R. 276 f. F. 75). So sagt man, der Judaismus ist ein Fetischdienst, weil der Jude durch Herplappern seiner Gebete, bei denen er ganz andere Gedanken hat, und wohl gar durch Zeichen mit andern Menschen handelt, Gott zu dienen meint. Das Wort Fetisso oder Fetisch ist portugiesisch, und bedeutet eine Bezauberung (Allgem. Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande. 4. B. S. 177); man will nehmlich beim Fetischdienst durch ganz natürliche Mittel (z. B. das Herplappern eines Gebets) übernatürliche Wirkungen (z. B. das Wohlgefallen Gottes) hervorbringen, welches, von der Einwirkung auf den Teufel gebraucht, Zaubern heisst. Was also die Zauberei in Ansehung des Teufels ist, das ist der Fetischdienst in Ansehung Gottes (R. 273), s. Heidenthum.

2. Handlungen, die für sich selbst nichts Gott wohlgefälliges (moralisches) enthalten, doch als Mittel brauchen, das göttliche unmittelbare Wohlgefallen und hiermit die Erfüllung gewisser Wünsche zu erwerben, heisst: Fetischmachen. Dieser Ausdruck ist von der Religion der Neger hergenommen, die insbesondere die

Religion der Fetische heißt, und eine Art von Götzendienst ist, welcher so tief ins Läppische sinkt, als es nur immer von der menschlichen Natur möglich zu seyn scheint. Eine Vogelfeder, ein Kühhorn, eine Muschel, oder jede andre gemeine Sache, sobald sie durch einige Worte eingeweihet worden, ist ein Gegenstand ihrer Verehrung und Anrufung in Eidschwüren (S. II, 372), s. Eid, 3. Das unmittelbare göttliche Wohlgefallen und die Erfüllung gewisser Wünsche durch dasselbe wäre eine übernatürliche Wirkung, die nur dadurch in den Gedanken des Fetischmachenden möglich ist, daſs er vermeintlich auf Gott wirkt, um jenes Wohlgefallen und dadurch die Erfüllung seiner Wünsche hervorzubringen, s. Afterdienst, 11 ff.

3. Der Fetischglaube ist die Ueberredung, daſs, was weder nach Natur, noch nach moralischen Vernunftgesetzen etwas wirken kann, doch allein schon das Gewünschte wirken werde, wenn man nur festiglich glaubt, es werde dergleichen wirken, und dann mit diesem Glauben gewisse Förmlichkeiten verbindet (R. 300). So ist alles Beginnen in Religionssachen, wenn man es nicht bloſs moralisch nimmt, sondern für ein an sich Gott wohlgefällig machendes, mithin durch ihn alle unsere Wünsche befriedigendes Mittel ergreift, ein Fetischglaube. Selbst der besser überzeugte Mensch sucht immer noch einen Schleichweg, die beschwerliche Bedingung der göttlichen Gnade (das Sittlichgute zu thun) zu umgehen, und wähnt, daſs, wenn er nur die Weise (die Förmlichkeit) begeht, Gott das wohl für die That selbst annehmen werde (R. 300). So ist also der Fetischglaube der Wahn des Besitzes einer Kunst, durch ganz natürliche Mittel eine übernatürliche Wirkung zuwege zu bringen (R. 273). Diese übernatürliche Wirkung müſste dann freilich eine überschwengliche Gnade Gottes genannt werden, wenn es nicht vielmehr eine im faulen Vertrauen erträumte Gnade, oder wohl gar ein erheucheltes Vertrauen selbst wäre (R. 300 f.).

Fetiſchglaube,

ſ. Fetiſchdienſt, 3.

Fetiſchmachen,

ſ. Fetiſchdienſt, 2.

Figur,

logiſche, *figura logica*, *figure de Logique.* Die Sprache der Logik nennt die vier Fälle, nach welchen in einem Vernunftſchluſſe der Begriff, den die beiden Vorderſätze gemeinſchaftlich haben, in Anſehung der beiden andern, jedem Vorderſatze eigenthümlichen Begriffe, geſtellt werden kann, ſo daſs er entweder in beiden Vorderſätzen das Subject, oder das Prädicat, oder in dem einen das Subject und in dem andern das Prädicat iſt (welches zwei Fälle giebt), die Figur des Vernunftſchluſſes. Wenn nehmlich M den gemeinſchaftlichen Begriff, S aber das eigenthümliche Subject und P das eigenthümliche Prädicat bedeutet, ſo laſſen ſich, wenn der Platz zur Linken die Stelle des Subjects bedeutet, die vier Fälle ſo bezeichnen:

I	II	III	IV
MP	SM	MP	SM
SM	SM	MP	MP.

Von dieſer Figur haben dieſe vier Fälle auch allem Anſehen nach den Namen der vier Figuren; ſie heiſsen, nach der Ordnung der mit römiſchen Zifern bezeichneten Zahlen, die erſte, zweite, dritte und vierte Figur. Die drei Begriffe (S P M) hat man Glieder (*terminos*), den gemeinſchaftlichen Begriff (M) aber das Mittelglied (*medius terminus*) genannt. Z. B. in den beiden Vorderſätzen:

a) Alle Menſchen ſind ſterblich;
b) Cajus iſt ein Menſch;

iſt der Begriff Menſch beiden Vorderſätzen gemeinſchaftlich, und folglich das, was hier mit M bezeichnet iſt, und heiſst das Mittelglied; der Begriff ſterb-

lich ist das dem Vordersatze a, und der Begriff Cajus das dem Vordersatze b, eigenthümliche Glied. Folglich ist in dem Vordersatze a das Mittelglied das Subject und das eigenthümliche Glied das Prädicat. Im Vordersatze b ist es umgekehrt. Daher stehen nun diese beiden Vordersätze in der ersten Figur.

2. Von den beiden Vordersätzen hat man denjenigen, den man an die Spitze des Vernunftschlusses stellt, und der der Satz ist, aus dem man einen neuen Satz, den Schlussſatz, herleiten will, den Obersatz (*propositio maior*), und den andern Vordersatz den Untersatz (*propositio minor*) genannt. Der Vordersatz a in 1. ist der Obersatz, der Vordersatz b. der Untersatz.

3. Den eigenthümlichen Begriff des Obersatzes nennt man das Vorderglied (*terminus maior*), den eigenthümlichen Begriff des Untersatzes das Hinterglied *) (*terminus minor*), auch heissen die Vordersätze (die beiden Sätze, aus welchen der Schluss gezogen wird) die Prämissen. Jeder Satz ist aber allgemein oder besonders bejahend, oder allgemein oder besonders verneinend, dies giebt für jeden dieser vier Fälle im Obersatze vier Fälle im Untersatze, folglich für jede Figur 16 Fälle. Nun sollen die vier Selbstlauter: A, E, I, O, die vier Fälle für jeden Vordersatz ausdrücken. Wir bezeichnen also mit allen Logikern einen

allgemein bejahenden Satz mit A;
allgemein verneinenden Satz mit E;
besonders bejahenden Satz mit I;
besonders verneinenden Satz mit O.

Folglich hat, wenn der Buchstabe zur Linken den Obersatz bedeutet, jede Figur folgende 16 Fälle:

*) Wolff (vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes 4. Cap. §. 6) nennt das Subject das Vorderglied und das Prädicat das Hinterglied. Obige Benennung ist nach Lamberts Organon Dianoiol. §. 197.

AA	EA	IA	OA
AE	EE	IE	OE
AI	EI	II	OI
AO	EO	IO	OO.

Da wir hier nur die Form betrachten, so werden diese 16 Fälle hier sämmtlich für wahr angenommen; es können aber beide Sätze oder einer ganz oder zum Theil wahr oder falsch seyn, man muss daher aus andern Gründen wissen, ob die beiden Glieder eines jeden Satzes von einander allgemein oder besonders bejaht oder verneint werden müssen. Lambert construirt die Vernunftschlüsse auf folgende Art: man stelle sich alle die Individuen, die unter einem Begriff enthalten sind, in einer Linie vor, so wird die Länge dieser Linie die Ausdehnung des allgemeinen Begriffs figürlich vorstellen. Z. B. Alle M sind P zeichne man so, wie in Fig. 28.

Man sieht hier, dass P eine grössere Ausdehnung hat als M. Euler construirt eben dieses durch Cirkel, wie in Fig. 29. Der Cirkel M stellt das Subject des Satzes vor, das gänzlich innerhalb des Cirkels P fällt, der das Prädicat bedeutet.

4. Die Construction eines ganzen Schlusses in der ersten Figur ist nach Lambert in Fig. 30. und nach Euler in Fig. 31. vorgestellt.

Diese Construction giebt uns ausser den beiden gezeichneten: alle M sind P, und alle S sind M, folgende 4 Sätze:

1. Etliche M sind S; weil M weiter reicht als S, oder nicht unter allen Theilen der Linie Mm Theile der Linie Ss liegen;

2. Etliche P sind M; aus eben den Gründen;

3. Etliche P ſind S; aus den nehmlichen Gründen.

4. Alle S ſind P; denn alle Theile der Linie S liegen unter P.

In den beiden letzten wird P mit S verglichen, und ſie werden daher Schluſsſätze genannt. Man hat aber feſtgeſetzt, daſs das eigenthümliche Glied des Unterſazzes ſtets zum Subject des Schluſsſatzes genommen werden ſoll, alſo gilt nur der vierte zum Schluſsſatze in der erſten Figur. Die beiden erſten Sätze ſind aber gar keine Schluſsſätze, weil ſie bloſs die umgekehrten Sätze der beiden gezeichneten ſind, und ſich durch die Umkehrung finden laſſen, indem jeder allgemeine Satz ſich zu einem beſondern umkehren läſst. Und ſo haben wir nun in den conſtruirten Figuren (30 u. 31) einen vollkommenen Vernunftſchluſs (*ſyllogismus*) in der erſten Figur, nehmlich:

Oberſatz Alle M ſind P.
Unterſatz Alle S ſind M.
Schluſsſatz. folglich, Alle S ſind P.

Und ich kann die Richtigkeit des Schluſsſatzes in der Figur anſchauen. Es fragt ſich nun, ob man in allen 16 Fällen jeder der vier Figuren, aus jeglichen zwei Sätzen, die einen Begriff mit einander gemein haben, einen dritten Satz richtig folgern kann. Dieſe Frage kann man nach obiger Conſtruction auch ſo ausdrücken: Sind die beiden Sätze, die man annimmt, immer beſtimmt genug, ſo daſs, wenn man den einen gezeichnet hat, der Ort für den andern dadurch zugleich auch beſtimmt iſt?

5. Dieſe Frage beantwortet unſere Conſtruction.

a. Läſst ſich nichts ſchlieſsen, ſo oft beide Prämiſſen verneinend ſind. Z. B. die Sätze:

Kein M ist P.
Kein S ist M.

Der erste wird construirt nach Lambert wie Fig. 32. nach Euler wie Fig. 33.

Nun ist die Linie oder der Cirkel M für den zweiten Satz gezeichnet. Unter diese, oder in denselben soll nun die Linie oder der Cirkel S nicht gezeichnet werden; ob sie aber vor, oder nach, oder zwischen M und P, oder unter P gezeichnet werden sollen, geben die Sätze nicht an. Folglich läſst sich aus zwei verneinenden Sätzen kein Schluſs ziehen. Hierdurch fallen nun schon von den 16 Fällen (der Figur in 3.) folgende 4 weg:

EE OE
EO OO

b. Folgt auch aus zwei besondern oder Paricularsätzen kein Schluſs. Z. B. die Sätze:

Etliche M sind P.
Etliche S sind M.

Von diesen wird der erste construirt nach Lambert, wie Fig. 34., nach Euler, wie Fig. 35.

Der zweite oder Untersatz läſst aber unbestimmt, wo ich einen Theil der Linie oder des Cirkels S unter oder in M hinzeichnen soll, so daſs er zum Theil oder ganz, oder gar nicht unter oder in P zu stehen kömmt. Hierdurch fallen wieder von jenen 16 Fällen (in 3) folgende weg:

II OI
IO OO

Aber OO fiel schon weg, weil es zwei verneinende Sätze sind, also fehlen an jenen 16 schon 7 Fälle, die nicht schliessen, und es sind noch folgende 9 übrig:

AA	EA	IA	OA
AE	—	IE	—
AI	EI	—	—
AO	—	—	—

6. Von diesen 9 Fällen fällt noch IE weg. Es ist nehmlich die Regel, dass der eigenthümliche Begriff des Untersatzes das Subject des Schlussatzes werden muss. Nun construire man den Satz I, Einige M sind P, z. B. wie Fig. 34. und 35.

Wollte man nun den Satz: Kein S ist M, zeichnen, so weiss man wieder nicht, ob auf der Seite, wo er unter oder in P käme, oder auf der andern; so dass S nicht das Subject des Schlussatzes werden kann, wie es nach der Regel seyn sollte. Aber da S gar nicht unter M kömmt, so sieht man wohl, dass

Einige P nicht S sind,

nehmlich diejenigen, welche über M sind. Dann wird aber S zum Prädicat gemacht, und alsdann ist es der Fall EI in der Zeichnung. Denn der Satz E, z. B.

Kein M ist P,

wird construirt, wie in Fig. 32. und 33. oder der Satz:

Einige S sind M,

wie Fig. 34 und 35, nur dass P, S heissen, und unter M in Fig. 34. stehen muss, ohne bestimmen zu können, ob der übrige Theil, der nicht unter M stehet, ganz, oder zum Theil, oder gar nicht, unter P kömmt; aber es läst sich dann doch schliessen;

Einige S sind nicht P,

nehmlich diejenigen, die unter M stehen. Folglich bleiben nur noch die 8 Fälle übrig:

AA	EA	IA	OA
AE	—	—	—
AI	EI	—	—
AO	—	—	—

Es ſei nun M das Mittelglied, C das eigenthümliche des Oberſatzes, B das eigenthümliche des Unterſatzes; ſo muſs B das Subject und C das Prädicat des Schluſsſatzes ſeyn. Wir wollen nun jeden der 8 Fälle nach den 4 Figuren durchgehen, um zu ſehen, ob ſie auch *in jeder Figur* möglich ſind oder nicht.

7. *a.* *Der Fall AA.* AA ſind zwei allgemein bejahende Prämiſſen, folglich ihre Conſtruction in der *erſten* Figur $\begin{matrix}MP\\SM\end{matrix}$ wie in Fig. 30 u. 31, nur B ſtatt S, und C ſtatt P geſetzt.

Die Prädicate C und M in den beiden Säzzen müſsten eigentlich, weil ihre Länge unbeſtimmbar iſt, punctirt werden. Aber es bleibt unbeſtimmt, ob die Puncte von M unter C kommen oder nicht. Daher werden C, M und B gleich groſs gemacht.

Aber nun ſchlieſsen auch AA in der *zweiten* Figur $\begin{matrix}SM\\PM\end{matrix}$ nicht. Denn dieſe Figur ſieht, mit unſern Buchſtaben bezeichnet, ſo aus: $\begin{matrix}CM\\BM\end{matrix}$, und CM conſtruirt wie Fig. 28 u. 29, nur ſtatt P und M, M und C geſetzt.

Aber wo zeichnen wir nun den Satz: *Alle B ſind M*, hin, ganz, oder zum Theil, oder gar nicht unter oder in C? Folglich ſchlieſsen AA nicht in der *zweiten* Figur. In den drei übrigen Figuren aber ſchlieſſen ſie.

8. *b.* Der Fall AE. AE giebt, in der ersten Figur $\frac{MP}{SM}$, und wenn es in unsere Zeichen $\frac{MC}{BM}$ übersetzt wird, Fig. 36 u. 37. Hier müsste in der ersten Figur M auf beiden Seiten punctirt werden, wie jedes Prädicat. Nun ist aber unbestimmt, ob B unter die Puncte von C kömmt, oder nicht, oder so wie Fig. 38, oder wie Fig. 39; folglich schliesst in der ersten Figur AE nicht.

In der dritten Figur $\frac{MP}{MP}$ oder $\frac{MC}{MB}$ ist die Zeichnung dieselbe, also auch die Folge. In der zweiten und vierten Figur schliesst AE.

9. *c.* Der Fall AI. AI schliesst in der ersten und dritten Figur. Allein in der zweiten Figur $\frac{CM}{BM}$ ist die Construction des Obersatzes wie Fig. 28. und 29, nur statt P u. M, M u. C gesetzt. Nun bleibt aber unbestimmt, unter welchen Theil von M der Theil von B zu zeichnen ist, der unter M gehört, oder ob er unter das ganze M gehört; folglich schliesst AI in der zweiten Figur nicht. In der vierten Figur $\frac{CM}{MB}$ ist es wieder zweifelhaft, welcher Theil von M unter B gehört, der, unter welchen C gehört, oder der andere, oder das ganze M; folglich schliesst AI nicht in der vierten Figur.

d. Der Fall AO. In der ersten Figur $\frac{MC}{BM}$ ist die Zeichnung des Obersatzes wie Fig. 28 u. 29. nur statt P, C gesetzt. Der Untersatz lässt es unbestimmt, ob B unter Theile von C kömmt, unter denen etwa C nicht steht, oder gar nicht unter C. In dieser Figur schliesst also AO nicht; aber wohl in der zweiten. In der dritten Figur $\frac{MC}{MB}$

Fig. 28 u. 29. iſt es wieder unbeſtimmt, wohin B kömmt, ob unter C oder nicht; alſo ſchlieſst AO auch nicht in der dritten Figur. In der vierten Figur $\begin{matrix}CM\\MB\end{matrix}$ iſt die Zeichnung des Oberſatzes bloſs umgekehrt. Da heiſst die obere unbeſtimmte Linie M und die untere C, und da bleibt es unbeſtimmt, welche Theile von M nicht B ſind, die welche über C ſtehen, oder ob es noch andere giebt.

10. *e.* Der Fall EA ſchlieſst in allen vier Figuren, in den erſten beiden bleibt er allgemein, in den letzten beiden wird er particular. Die Zeichnung von EA iſt wie Fig. 36 u. 37. nur ſtatt C, M u. B, B, M u. C geſetzt, welches den Schluſs z. B. in der vierten Figur $\begin{matrix}CM\\MB\end{matrix}$ particular macht.

f. Der Fall EI ſchlieſst in allen vier Figuren, und durchgängig particular verneinend. Die Zeichnung von EI iſt nehmlich wie Fig. 36 u. 37., nur ſtatt C, M u. B, B, M u. C, und was zur Rechten ſteht, zur Linken geſetzt, welches den Schluſs in der vierten Figur $\begin{matrix}CM\\MB\end{matrix}$ particular verneinend macht.

g. Der Fall IA giebt in der erſten Figur $\begin{matrix}MC\\BM\end{matrix}$ den Oberſatz wie Fig. 40 u. 35, nur in Fig. 35 ſtatt M P, C M geſetzt. Es iſt aber im Unterſatze unbeſtimmt, unter welche Theile von M, B zu ſtehen kömmt, oder ob es unter das ganze M kömmt, wie Fig. 41, oder wie Fig. 42; folglich ſchlieſst IA nicht für die erſte Figur. In der zweiten Figur $\begin{matrix}CM\\BM\end{matrix}$ heiſst die Linie M in Fig. 40 und die Puncte ſind C, da iſt es wieder unbeſtimmt, unter welche Theile von C das B kömmt, ob unter alle, oder nur unter einige, und im letzten Falle unter die, worunter C

ſtehet, oder nicht. Folglich ſchlieſst IA nicht für die zweite, aber wohl für die dritte und vierte Figur.

11. *h.* Der Fall OA giebt in der erſten Figur $\begin{matrix}MC\\BM\end{matrix}$ den Oberſatz wie Fig. 43. Hier bleibt es unbeſtimmt, ob B ganz, zum Theil, oder gar nicht unter C kömmt. Fig. 29, ſtatt P, M, nur C, B geſetzt; oder wie Fig. 35 ſtatt M, P, nur C, B geſetzt; oder wie Fig. 33 ſtatt M, P, auch C, B geſetzt. In der zweiten Figur $\begin{matrix}CM\\BM\end{matrix}$ heiſst nun C, was vorher M hieſs, und umgekehrt, und es bleibt wieder unbeſtimmt, wie B unter M zu ſtehen kömmt. In der dritten Figur ſchlieſst OA. Allein in der vierten Figur $\begin{matrix}CM\\MB\end{matrix}$ bleibt wieder unbeſtimmt, unter welche Theile von B das M kömmt, unter die, unter welchen C ſtehet, oder unter welchen C nicht ſtehet, oder unter alle. Folglich ſchlieſst OA nicht in der vierten Figur.

12 Dies giebt für die erſte Figur 4 Fälle;
für die zweite Figur 4 Fälle;
für die dritte Figur 6 Fälle;
für die vierte Figur 5 Fälle;

für alle vier Figuren 19 Fälle.

Dieſe 19 Schluſsarten (*modos*) hat man nun mit ſoviel Wörtern benannt, welche ſo viel Sylben haben, als Sätze zum Schluſs gehören, und in welchen die Selbſtlauter A, E, I, O, die Beſchaffenheit der Säzze bezeichnen, nehmlich in der erſten Sylbe die Beſchaffenheit des Oberſatzes; in der zweiten Sylbe die Beſchaffenheit des Unterſatzes; in der letzten Sylbe die Beſchaffenheit des Schluſsſatzes. Es ſind folgende:

1. Figur: *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*;
2. Figur: *Cesare*, *Camestres*, *Festino*, *Barocco*;
3. Figur: *Darapti*, *Felapton*, *Disamis*, *Datisi*, *Bocardo*, *Ferison*;
4. Figur: *Baralip*, *Calentes*, *Dibatis*, *Fesapo*, *Fresison*.

In diesen Namen sind ausser den Vocalen noch die Anfangsbuchstaben, und sodann auch die Consonanten S, P, C, M von Bedeutung. Letztere zeigen an, welche Verwandlungen mit einer Schlussart vorgenommen werden müssen, um ihnen die Form eines Schlusses der ersten Figur zu geben, nach folgendem lateinischen Vers:

S vult simpliciter verti, P verti per accid.

M vult transponi, C per impossibile duci.

Das heisst:

S bezeichnet die einfache Umkehrung (*conversio simplex*);

P bezeichnet die veränderte Umkehrung (*conversio per accidens*);

M bezeichnet eine Versetzung der Prämissen (*metathesis*);

C bezeichnet, dass man anstatt derjenigen Prämisse, welche die Sylbe, in der das C vorkömmt, bezeichnet, das Gegentheil des Schlusssatzes (*contradictorium*) nehmen, und dass statt des Schlusssatzes das Gegentheil derjenigen Prämisse, welche die Sylbe, in der C vorkömmt, bezeichnet, gesetzt werden muss.

Wenn C aber zu Anfang des Worts stehet, so bezeichnet es etwas anders. Die Anfangsbuchstaben der Worte B, C, D, F zeigen nehmlich an, auf welchen Fall der ersten Figur sich der Schluss zurückführen läst,

welches ſich durch das Uebereinkommen dieſer Anfangsbuchſtaben erkennen läſst. Fängt ſich z. B. das Wort mit B an, ſo läſst ſich der Schluſs auf *Barbara* reduciren. Die übrigen Buchſtaben ſind bloſs zur Ergänzung und des Wohllauts wegen da. Geſetzt, man wollte den Schluſs in *Ceſare* in eine Schluſsart der erſten Figur umwandeln, ſo heiſst der Schluſs ſo:

Kein C iſt M	Kein Menſch iſt vollkommen;
Alle B ſind M	Gott *) iſt vollkommen;
Kein B iſt C	Alſo iſt Gott kein Menſch.

So zeigt das AnfangsC in *Ceſare* an, daſs es in die Schluſsart *Celarent* umgewandelt werden müſſe, das S hingegen, daſs der Oberſatz ſimpliciter oder einfach umgekehrt werden müſſe. Denn dieſe Wörter werden alle ſo getheilt, daſs die Sylben mit dem Vocal anfangen, z. B. *Ces-ar-e;* folglich gehört das S zur erſten Sylbe. Der Schluſs ſieht dann ſo aus:

Kein M iſt C	Was vollkommen iſt, das iſt kein Menſch;
Alle B ſind M	Gott iſt vollkommen;
Kein B iſt C.	Alſo iſt Gott kein Menſch.

13. Für die erſte Figur gelten folgende zwei Grundſätze:

a. Was von einem Begriffe allgemein bejahet wird, wird auch von allen dem bejahet, was unter ihm enthalten iſt. Dies nennt man das *Dictum de omni* (den Satz von Allem);

*) Es iſt zu merken, daſs in der Logik die einzelnen Urtheile, in denen das Subject ein Individuum iſt, gleich den allgemeinen behandelt werden. Gott iſt alſo hier ſo viel als alle B, weil es nicht mehr als einen giebt.

b. Was von einem Begriffe allgemein verneinet wird, wird auch von allem dem verneinet, was unter ihm enthalten ist. Dies nennt man das *Dictum de nullo* (den Satz von Keinem).

Weil nun diese Grundsätze sich auf die Schlussarten der drei übrigen Figuren nicht unmittelbar anwenden lassen, so führte man die Verwandlung derselben in die Schlussarten der ersten Figur ein.

Lamberts Theorie von den vier Figuren.

14. Die erste Figur hat unstreitig darin einen Vorzug vor den drei übrigen, dass ihr Schlusssatz, A, E, I und O, folglich von allen Arten Sätze seyn kann; da hingegen die zweite Figur lauter verneinende, die dritte lauter particulare und die vierte keinen allgemein bejahenden Schlusssatz hat. Man muss daher zugeben, dass die besten Sätze (die allgemein bejahenden) nur durch die erste Figur aus der blossen Form der Vordersätze gefolgert werden; daraus folgt aber nicht die Unbrauchbarkeit der drei übrigen Figuren.

15. Da jede Figur von der andern verschieden ist, und jede dennoch auf Schlüsse führt, so sind unsere Schlüsse von viererlei Art, und jede von der andern specifisch verschieden. Die specifische Verschiedenheit dieser Schlussarten muss sich daher noch anders, als durch die vier Figuren

MP	SM	MP	SM
SM	SM	MP	MP

ausdrücken lassen; es kömmt demnach darauf an, wie man den specifischen Unterschied dieser vier Figuren, auf eine an sich verständliche Art, noch anders angeben könne. Es ist aber zu bemerken, dass der Erfinder der Schlüsse und ihrer Figuren etwas willkührlich festgesetzt hat, was auch anders hätte bestimmt werden können.

Er ſetzte nehmlich den Satz unter die andern, deſſen eigenthümliches Glied das Subject des Schluſsſatzes werden ſollte, um in allen Figuren ein gleiches Geſetz einzuführen.

16. Im Reden und im ſchriftlichen Vortrage ſind wir nun an das in 15. angegebene, willkührliche Geſetz nicht gebunden. Die Mathematiker, die vielleicht am meiſten förmliche Schlüſſe, und am ſeltenſten Fehlſchlüſſe machen, binden ſich auch nicht daran. Sie fangen z. B. in der erſten Figur nicht bei dem Oberſatze an, ſondern bei dem Unterſatze, weil dieſer in der Anſchauung vor Augen liegt. Sie laſſen oft den Oberſatz ganz weg, ſo oft er dem Leſer von ſelbſt einfallen, oder aus dem Unterſatze und Schluſsſatze gefunden werden kann, oder citiren ihn bloſs, oder machen auch den Schluſsſatz gleich wieder zum Unterſatze, indem ſie einen neuen Oberſatz damit verbinden. Es beruhet nehmlich bei den Schlüſſen der erſten Figur alles darauf: daſs von dem Subject eines bejahenden Satzes alles kann geſagt werden, was man von ſeinem Prädicate weiſs; oder, was ſich von der Eigenſchaft einer Sache ſagen läſst, gilt von der Sache ſelbſt. Wenn nun dieſer Grundſatz beobachtet wird, ſo kömmt auf die Ordnung im Schluſſe nichts an. Dieſer Grundſatz, der Schluſs von dem Allgemeinen auf das darunter enthaltene Beſondere, iſt das Eigenthümliche der erſten Figur. Man drückt es auch ſo aus: Was von der Gattung gilt, das gilt auch von jeder Art derſelben, und es iſt nichts anders als die beiden Grundſätze in B. oder die *dicta de omni et nullo*.

17. Die zweite und dritte Figur hat es aber gar nicht mit Gattungen und Arten zu thun. Die zweite Figur leugnet die Subjecte von einander, weil ſie in den Eigenſchaften verſchieden ſind, und jeder Unterſchied der Eigenſchaften iſt hierzu hinreichend. Dieſe Figur hebt alſo die Confuſion der Begriffe auf. Man wird auch finden, daſs ſie in dieſen Fällen immer gebraucht werde. Dieſe Figur wird

demnach vornehmlich gebraucht, wenn zwei Sachen nicht sollen verwechselt oder confundiret werden; dieses wird dadurch nothwendig verhindert, daſs man in der Sache A etwas findet, das in B nicht ist.

18. Die dritte Figur giebt Beispiele und Ausnahmen, z. B. die Schluſsart *Darapti*:

Alle M sind C	Die Erde ist bewohnt;
Alle M sind B	Die Erde ist ein Planet;
Etliche B sind C;	Folglich ist wenigstens ein Planet bewohnt.

und wir tragen alle *Exempla in contrarium* (Beispiele vom Gegentheil) in dieser Figur vor. Die beiden Formeln dieser Figur sind diese:

a. es giebt B, die C sind; denn M ist B und C. Hier geben also die beiden Vordersätze das Beispiel zu der Behauptung des Schluſssatzes, nehmlich das M. Dieses wird jedesmal statt finden, wo alle Dinge Einer Art zwei verschiedene Beschaffenheiten haben.

b. es giebt B, die nicht C sind; denn M ist B und nicht C. Z. B. die Schluſsart *Felapton*:

Kein M ist C
Alle M sind B
Etliche B sind nicht C.

Auf diese Art tragen wir die Sätze der dritten Figur mehrentheils in Form copulativer Sätze vor, die nur compendiöse Vorstellungen von mehrerern einfachen Sätzen sind, die man theils der Kürze wegen, theils um des ganzen Zusammenhangs willen so vorstellt, weil wir das Subject nicht beidemal wiederholen und zwei Sätze daraus machen wollen. Z. B. Alle M sind B und nicht C, folglich sind etliche B nicht C. Zuweilen wird der eine Satz ganz weggelassen, wenn er

nehmlich an ſich offenbar iſt. Z. B. Kein Menſch iſt unſterblich; folglich ſind etliche vernünftige Weſen nicht unſterblich. Es fällt nehmlich in die Augen, daſs alle Menſchen vernünftige Weſen ſind.

19. Die vierte Figur hat Aehnlichkeit mit der erſten. In derſelben kommen wieder Arten und Gattungen vor, doch iſt ſie auch wieder von der erſten weſentlich verſchieden. In den Schluſsarten *Baralip*, *Dibatis*, *Feſapo*, *Freſiſon*, zieht man nehmlich den Schluſs von der Art auf die Gattung. In *Calentes* aber läugnet man die Art von dem, was von der Gattung geläugnet wird. Z. B. *Baralip*:

Alle C ſind M;	Alle Menſchen ſind ſterblich;
Alle M ſind B;	Alles, was ſterblich iſt, hat einen Cörper;
Etliche B ſind C.	Alſo ſind manche cörperliche Dinge Menſchen.

d. h. die ganze Art C gehört unter die Gattung M, M aber gehört unter das Geſchlecht B, folglich ſind etliche vom Geſchlecht B, C. In *Calentes* aber ſchlieſst man, wo die Gattung nicht iſt, da iſt auch keine von ihren Arten, z. B.

Alle C ſind M,
Kein M iſt B,
Kein B iſt C.

Hier wird von der Gattung M geleugnet, daſs ſie B iſt, alſo wird von dieſem B auch die Art von M geläugnet; da die Gattung M nicht unter B gehört, ſo iſt B auch nicht ein höherer Begriff von C, einer der Arten von M. Dieſe letzte Schluſsart gebrauchen wir demnach, wenn wir verneinend *a minori ad maius* (von der Art auf die Gattung) ſchlieſsen, weil die Gattung eher und häufiger vorkömmt, als eine von ihren Arten. Die Sache iſt klar, und bedarf weiter keiner Erläuterung. Die vierte Figur iſt daher

gleichſam die umgekehrte erſte Figur; denn ſo wie dieſe von der Gattung auf die Art ſchlieſst, ſo ſchlieſst die vierte Figur von der Art auf die Gattung, oder leugnet die Art von dem, was von der Gattung geleugnet wird.

20. Die Schluſsarten der vier Figuren unterſcheiden ſich demnach, wie wir geſehen haben, in Abſicht auf ihren Gebrauch weſentlich von einander, und zwar folgendergeſtalt:

a. Die erſte Figur eignet der Sache zu, was wir von ihrer Eigenſchaft wiſſen, z. B.

Alle M (eine Eigenſchaft) ſind C (Eigenſchaft der Eigenſchaft M)
Alle B (die Sache) ſind M
Alle B ſind C.

Dieſe Figur ſchlieſst alſo von der Gattung auf die Art: da alle Menſchen ſterblich ſind, und ich ein Menſch bin, ſo bin ich, der ich zur Gattung gehöre, ebenfalls ſterblich.

b. Die zweite Figur führt auf den Unterſchied der Dinge, und hebt die Verwirrung, oder Confuſion, in den Begriffen auf.

c. Die dritte Figur giebt Beiſpiele und Ausnahmen an allgemein ſcheinenden Sätzen.

d. Die vierte Figur findet Arten zu der Gattung, in *Baralip* und *Dibatis*: da alle Menſchen Thiere, und alle Thiere ſinnliche Weſen ſind, ſo ſind etliche ſinnliche Weſen Menſchen. Die vierte Figur zeigt aber auch, daſs die Art die Gattung nicht erſchöpfe, in *Feſapo* und *Freſiſon*, und leugnet in *Calentes* die Art von dem, was von der Gattung geleugnet wird.

21. Dieſe Beſtimmung des Unterſchiedes der vier Figuren zeigt überhaupt nur an, wo wir ſie natürlicher Weiſe, und ohne auf eine Auswahl zu denken, gebrau-

chen. In Ansehung der künstlichen Verwandlung derselben in die Schlussarten der ersten Figur fällt aber aller Unterschied unter ihnen weg.

22. Wir gebrauchen also jede Schlussart da, wo uns die Sätze bekannter und geläufiger sind, die jede Figur erfordert. Demnach beruht der Unterschied der Figuren nicht nur auf ihrer Form, sondern er dehnt sich in Absicht auf ihren Gebrauch auch auf die Sache selbst aus, und jede gebrauchen wir da, wo sie natürlicher ist:

Die erste zur Erfindung oder zum Beweise der Eigenschaften eines Dinges;

die zweite zur Erfindung oder zum Beweise des Unterschieds der Dinge.

die dritte zur Erfindung und zum Beweise der Beispiele und Ausnahmen;

die vierte zur Erfindung und Ausschliessung der Arten einer Gattung.

23. Ob ferner die drei letzten Figuren weniger evident sind, als die erste, ist eine Frage, die man deswegen bejahet hat, weil diese allein sich auf das *Dictum de omni et nullo* (13) gründet. Die übrigen hat man bisher durch Umwege daraus hergeleitet, indem man sie in die Schlussarten der ersten Figur verwandelt hat. Dies rührte daher, weil das *Dictum de omni et nullo* nur für die erste Figur deswegen dient, weil sich seine Wahrheit auf die Natur der Sätze gründet. Eigentlich aber kann jede Figur für sich und schlechthin aus der Natur der Säzze erwiesen werden, wie die erste, und dieses ergiebt sich auch aus der Zeichnung dieser Schlussarten. Das *Dictum de omni et nullo* ist auch nicht der Grund der Schlussarten in der ersten Figur, weil die vorgetragene Art, die Schlussarten zu bestimmen, sich auf die Natur der Sätze gründet, von

welcher dieses *Dictum* nur eine Folge ist. In der ersten Figur beruht alles auf den Begriffen von Arten und Gattungen, in der zweiten auf dem Begriff der Verschiedenheit, in der dritten auf dem Begriff von Exempel, Beispiel. Wenn wir daher für jede Figur besondere *Dicta* haben wollen, so werden es folgende seyn:

a. Für die erste Figur: *Dictum de omni et nullo*: Was von allen A gilt, gilt von jedem A.

b. Für die zweite Figur: *Dictum de diverso*: Dinge, die verschieden sind, kommen einander nicht zu.

c. Für die dritte Figur: *Dictum de exemplo*: Wenn man Dinge A findet, die B sind, so giebt es A, die B sind.

d. Für die vierte Figur: *Dictum de reciproco*: I. Wenn kein M, B ist; so ist auch kein B dieses oder jenes M. II. Wenn C dieses oder jenes B ist, oder nicht ist; so giebt es B, die C sind, oder nicht sind.

24. Hieraus erhellet zugleich, dass das Mittelglied des Schlusses, für sich betrachtet,

in der ersten Figur ein Grund,
in der zweiten Figur die Verschiedenheit,
in der dritten Figur ein Beispiel,
in der vierten Figur der Grund des Reciprocirens

ist. Aus den Sätzen in 23, deren jeder für sich, ohne allen Beweis, wahr ist, und deren Wahrheit auf blosser Entwickelung der Begriffe im Subjecte beruhet, lässt sich die Zulässigkeit jeder Figur besonders beweisen.

25. In der zweiten Figur nehmlich sind die Subjecte M und nicht M, folglich verschieden.

In der dritten Figur ist das Subject beider Prämissen ein Beispiel, welches die Eigenschaften A und B, oder A und nicht B u. s. w. hat.

In der vierten Figur reciprocirt man, weil das Prädicat des Untersatzes zum Subject, und das Subject des Obersatzes zum Prädicat des Schlussatzes gemacht wird; und diese Figur giebt an, wie es geschehen könne.

Kants falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren.

26. Kant zeigt nun folgendergestalt die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (S. II, 113 ff.).

§. 1. Allgemeiner Begriff von der Natur der Vernunftschlüsse. Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen heisst urtheilen, das Ding selbst ist das Subject, das Merkmal das Prädicat. Die Vergleichung wird durch das Verbindungszeichen ist oder seyn ausgedrückt. Das Urtheil ist bejahend, wenn dieses ist oder seyn das Prädicat als ein Merkmal des Subjects bezeichnet, ist das Prädicat ein dem Subject entgegengesetztes Merkmal, so ist es verneinend. So ist ein Geist das Ding, das ich denke; zusammengesetzt ein Merkmal. Das Urtheil: ein Geist ist nicht zusammengesetzt, stellt vor, dass das Prädicat als Merkmal dem Dinge selbst widerstreite. Was ein Merkmal von dem Merkmale eines Dinges ist, das nennt man ein mittelbares Merkmal desselben. So ist nothwendig ein unmittelbares Merkmal Gottes, unveränderlich aber ein Merkmal des Nothwendigen und ein mittelbares Merkmal Gottes. Man siehet leicht, dass das unmittelbare Merkmal zwischen dem entfernten und der Sache selbst die Stelle eines Zwischenmerkmals (*nota intermedia*) vertrete; weil nur durch dasselbe das entfernte Merkmal mit der Sache selbst verglichen wird. Man kann aber auch ein Merkmal mit einer Sache durch ein Zwischenmerkmal verneinend vergleichen, dadurch, dass man erkennet, dass etwas dem unmittelbaren Merkmal einer Sache widerstreite. Zufällig ist das Gegentheil vom Nothwendigen, und kann also, nach dem Satze des

Widerspruchs, kein Merkmal desselben seyn; nothwendig aber ist ein Merkmal von Gott, und man erkennet also vermittelst eines Zwischenmerkmals, dass zufällig kein Merkmal von Gott seyn könne, sondern Gott widerspreche.

27. Hieraus folgt nun diese Realerklärung des Vernunftschlusses: ein Vernunftschluss ist ein jedes Urtheil durch ein mittelbares Merkmal, oder mit andern Worten, er ist die Vergleichung eines Merkmals mit einer Sache vermittelst eines Zwischenmerkmals. Dieses Zwischenmerkmal (*nota intermedia*) in einem Vernunftschlusse heisst auch das mittlere Glied, oder das Mittelglied (*terminus medius*), und ist der beiden Vordersätzen gemeinsame Begriff, welches die andern Glieder sind, ist genugsam bekannt. Z. B. die menschliche Seele ist ein Geist. Zur Erkenntniss der Wahrheit dieses Satzes bedient man sich des Zwischenmerkmals vernünftig, so dass man vermittelst dessen das Prädicat ein Geist als ein mittelbares Merkmal der menschlichen Seele ansieht. Dies giebt folgende drei Urtheile:

a) ein Geist ist ein Merkmal des Vernünftigen;

b) vernünftig ist ein Merkmal der menschlichen Seele;

c) ein Geist ist ein Merkmal der menschlichen Seele.

(S. II, 114 ff.).

28. §. 2. Von den obersten Regeln aller Vernunftschlüsse. Aus dem angeführten erkennet man, dass die erste und allgemeine Regel aller bejahenden Vernunftschlüsse sei: ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst (*nota notae est etiam nota rei ipsius*). Die erste und allgemeine Regel aller verneinenden Vernunftschlüsse ist: was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst (*repugnans notae repugnat rei ipsi*). Keine dieser Regeln, sagt Kant, ist

ferner eines Beweises fähig. Denn ein Beweis ist nur durch einen oder mehr Vernunftschlüsse möglich; die oberste Formel aller Vernunftschlüsse beweisen wollen, würde heissen im Cirkel schliessen. Allein dass diese Regeln den allgemeinen und letzten Grund aller vernünftigen Schlussart enthalten, erhellet daraus, weil diejenigen, die bisher von allen Logikern für die Regeln aller Vernunftschlüsse gehalten worden, den einzigen Grund ihrer Wahrheit aus diesen beiden Regeln entlehnen müssen. Das *Dictum de omni*, der oberste Grund aller bejahenden Urtheile (13. a.) lautet also:

Was von einem Begriffe allgemein bejahet wird, wird auch von einem jeden bejahet, der unter ihm enthalten ist.

Folgendes ist der klare Beweisgrund hievon (S. II, 118 f.).

29. Derjenige Begriff, unter welchem andere enthalten sind, ist allemal als ein Merkmal von diesen abgesondert worden; was nun diesem Begriff zukommt, das ist ein Merkmal eines Merkmals, mithin auch ein Merkmal der Sachen selbst, von denen er ist abgesondert worden, d. i. er kommt den niedern zu, die unter ihm enthalten sind. Ein jeder, der nur einigermassen in logischen Kenntnissen unterwiesen ist, sieht leicht ein, dass dieses *Dictum* lediglich um dieses Grundes willen wahr sei, und dass es also unter jener ersten Regel stehe. Das *Dictum de nullo* steht in eben solchem Verhältnisse gegen jene zweite Regel. Was von einem Begriffe allgemein verneint wird, das wird auch von allen denjenigen verneint, die unter demselben enthalten sind; denn derjenige Begriff, unter welchem diese andern enthalten sind, ist nur ein von ihnen abgesondertes Merkmal. Was aber diesem Merkmal widerspricht, muss auch den niedern widerstreiten, die unter ihm stehen (S. II, 119).

30. §. 3. Von reinen und unvermischten Vernunftschlüssen. Es ist jedermann, der Logik verstehet, bekannt, dass es unmittelbare Schlüsse giebt.

Unmittelbare Schlüſſe ſind ſolche, da aus einem Urtheil die Wahrheit eines andern, ohne einen Mittelbegriff, unmittelbar erkannt wird. Wenn man aus dem Urtheile: alle Menſchen ſind ſterblich, das Urtheil herleitet, einige Menſchen ſind ſterblich, ſo hat man geſchloſſen, aber dieſer Schluſs war unmittelbar, denn es wurde kein anderes vermittelndes Urtheil zu dieſem Schluſſe erfordert. Ferner iſt es ein unmittelbarer Schluſs, wenn man aus den tauſend angeſtellten Verſuchen, daſs die Luft ſich zuſammendrücken läſst, auf ihre Elaſticität ſchlieſst. Man nennt einen ſolchen unmittelbaren Schluſs (*conſequentia immediata*) auch einen Verſtandesſchluſs; es hat nehmlich der Verſtand bei der Verknüpfung der Begriffe des Urtheils: alle Menſchen ſind ſterblich, auch die Vorſtellung: einige Menſchen ſind ſterblich. Um deswillen ſind dergleichen Schlüſſe auch keine Vernunftſchlüſſe. Es giebt aber noch eine Art unmittelbarer Schlüſſe, nehmlich die Schlüſſe der Urtheilskraft (durch die Induction und durch die Analogie). Die Logiker zählen verſchiedene Arten ſolcher unmittelbaren Schluſsfolgen, z. B. wenn man von allen auf etliche ſchlieſst, wenn man den Satz umkehrt, u. m. dergl. Unter dieſen unmittelbaren Schluſsfolgen ſind ohne Zweifel die durch die logiſche Umkehrung, imgleichen durch die Contrapoſition die vornehmſten. Man ſchlieſst nehmlich unmittelbar, wenn man das Subject des erſten Urtheils zum Prädicat des zweiten, und umgekehrt, das Prädicat des erſten Urtheils zum Subject des zweiten macht. Die Logiker nennen dies *conſequentia immediata per converſionem* (einen unmittelbaren Schluſs durch Umkehrung). Sie iſt entweder *converſio ſimplex* (reine oder einfache Umkehrung), oder *converſio per accidens* (veränderte oder particulare Umkehrung). Man verſetzt (contraponirt) ein Urtheil, wenn man Subject zum Prädicat und Prädicat zum Subject macht, vom neuen Subject das gleiche Gegentheil nimmt, und dabei die Qualität (Bejahung oder Verneinung des Subjects) ändert (S. II, 121).

31. Wenn nun ein Vernunftschluſs **nur durch drei** Sätze geschieht, nach den Regeln, die von jedem Vernunftschluſſe vorher vorgetragen worden, ſo nennt ihn Kant einen **reinen Vernunftschluſs** (*ratiocinium purum*). Iſt aber der Vernunftschluſs nur dadurch möglich, daſs **mehr als drei** Urtheile mit einander verbunden ſind, ſo nennt er ihn einen **vermengten Vernunftſchluſs** (*ratiocinium hybridum*). Und nun zeigt Kant, daſs eigentlich bloſs die Schluſsarten der **erſten** Figur **reine** Vernunftſchlüſſe geben, daſs hingegen alle Schlüſſe nach den Schluſsarten in den **übrigen drei** Figuren **vermengte** Vernunftſchlüſſe ſind, die einen Verſtandesſchluſs unter ihren Vorderſätzen haben, der nur nicht angegeben, aber doch verſteckt darunter enthalten iſt. Setzet nehmlich, daſs zwiſchen die drei Hauptſätze noch ein **unmittelbarer** Schluſs müſſe geſchoben werden, und alſo ein Satz mehr dazu komme, als ein **reiner** Vernunftſchluſs erlaubt, ſo iſt es *ratiocinium hybridum* (ein **vermengter Vernunftſchluſs, Baſtardvernunftſchluſs**). Z. B. gedenket euch, es ſchlöſſe Jemand alſo:

Nichts was verweslich iſt, iſt einfach;
 Mithin iſt kein einfaches verweslich;
Die Seele des Menſchen iſt einfach;
 Alſo iſt die Seele des Menſchen nicht verweslich;

ſo würde er zwar keinen **eigentlich zuſammengeſetzten** Vernunftſchluſs haben, weil dieſer aus mehrern Vernunftſchlüſſen beſtehet, aber der Oberſatz iſt ein Verſtandesſchluſs durch die **Contrapoſition**. Wenn aber auch wirklich nur drei Urtheile in dem Vernunftſchluſſe ausgedrückt würden, allein die Folge des Schluſsſatzes wäre nur möglich, vermöge einer erlaubten logiſchen Umkehrung, Contrapoſition oder einer andern logiſchen Veränderung eines dieſer Vorderſätze, ſo wäre gleichwohl der Vernunftſchluſs ein *ratiocinium hybridum;* denn es kömmt hier gar nicht darauf an, was man ſagt, ſondern was man unumgänglich nöthig hat, dabei zu denken, wenn eine richtige Schluſsfolge ſoll vorhanden ſeyn. Nehmet einmal an, in dem Vernunftſchluſſe:

Nichts verwesliches ist einfach;
Die Seele des Menschen ist einfach;
Also ist die Seele des Menschen nicht verweslich;

sei nur in so ferne eine richtige Folge, als ich durch eine ganz richtige Umkehrung des Obersatzes sagen kann,

Nichts verwesliches ist einfach;
Folglich nichts einfaches ist verweslich;

so bleibt der Vernunftschlufs immer ein vermischter Schlufs, wenn ich auch die unmittelbare Folge nicht ausdrücke (S. II, 121 f.).

32. §. 4. In der sogenannten ersten Figur sind einzig und allein reine Vernunftschlüsse möglich, in den drei übrigen lediglich vermischte. Wenn ein Vernunftschlufs unmittelbar nach einer von den zwei vorher (28) angeführten obersten Regeln geführt wird, so ist er jederzeit in der ersten Figur. Die erste Regel heifst also: ein Merkmal B von einem Merkmal C einer Sache A ist ein Merkmal der Sache A selbst. Hieraus entspringen drei Sätze:

C hat zum Merkmal B;
A hat zum Merkmal C;
Also hat A zum Merkmal B.

Es ist sehr leicht, dieses auf alle Arten, und insbesondere auf die verneinenden, Schlüsse anzuwenden, um sich zu überzeugen, dafs, wenn sie diesem gemäfs sind, sie jederzeit in der ersten Figur stehen. Es würde aber zu weitläuftig seyn, dieses hier zu zeigen und mit Beispielen zu erläutern. Man wird auch leichtlich gewahr, dafs diese Regeln der Vernunftschlüsse nicht erfordern, dafs ausser den Vordersätzen noch irgend eine unmittelbare Schlufsfolge aus einem derselben müsse eingeschoben werden, wofern das Argument soll bündig seyn; daher ist der Vernunftschlufs in der ersten Figur von reiner Art.

33. In den drei übrigen Figuren ſind keine andern als vermiſchte Vernunftſchlüſſe möglich.

a. Beweis für die zweite Figur.

In der zweiten Figur iſt das Mittelglied in beiden Vorderſätzen das Prädicat, und eine Form derſelben iſt alſo dieſe:

Kein A iſt B; ⎫
Alle C ſind B; ⎬ *Ceſare.*
Alſo iſt kein C, A. ⎭

Die Regel dieſer Figur iſt folglich dieſe: Wem (A) ein Merkmal (B) eines Dinges (C) widerſpricht, das (A) widerſpricht dem Dinge (C) ſelbſt. Dieſe Regel iſt richtig aus folgenden Gründen:

a) weil das, was einem Merkmale eines Dinges widerſpricht, dem Dinge ſelbſt widerſpricht, nach dem Satze des Widerſpruchs; indem das, was das Merkmal eines Dinges aufhebt, etwas in dem Dinge aufhebt, ohne welches das Ding nicht mehr daſſelbe iſt;

b) weil der erſte Satz der Regel ſchlechthin umgekehrt werden kann:

Wem (A) ein Merkmal (B) widerſpricht, das widerſpricht auch dieſem Merkmal.

Dieſe Umkehrung aber wird ſtillſchweigend bei jedem Oberſatze in der zweiten Figur als eine unmittelbare Folgerung vorausgeſetzt.

Und alſo heiſst der Schluſs eigentlich ſo:

Oberſatz: Kein A iſt B
Unmittlb. Folger: Kein B iſt A ⎫
Unterſatz: Alle C ſind B ⎬ *Celarent* der erſten Figur.
Schluſsſatz: Kein C iſt A ⎭

Und eben darum iſt die Verwandlung der Schluſsart *Ceſare* der zweiten Figur in *Celarent* der erſten Figur ganz richtig, weil ſie ſich hierauf gründet. A widerſpricht nehmlich dem Merkmal B von C, alſo der Sache C

ſelbſt. Mit der Schluſsart *Feſtino* hat es dieſelbe Bewandniſs. Allein die Schluſsarten *Cameſtres* und *Barocco* haben keine verneinende Oberſätze, und Kants Beweis gilt daher für ſie nicht, welches man gleich daraus ſehen kann, daſs ihre erſten Sylben kein s haben; dahingegen trifft ſie die Abfertigung der vierten Figur.

b) Beweis für die dritte Figur.

In der dritten Figur iſt das Mittelglied in beiden Vorderſätzen das Subject, und eine Form derſelben iſt alſo dieſe:

Alle A ſind B;
Alle A ſind C; } *Darapti*
Folgl. Etliche C ſind B.

Die Regel dieſer Figur iſt folglich dieſe: Was (B) einer Sache (A) zukömmt oder widerſpricht, das kömmt auch zu oder widerſpricht einigen (C), die unter einem andern Merkmal dieſer Sache (A) enthalten ſind. Dieſe Regel iſt nun darum richtig, weil man das Urtheil, daſs dieſer Sache (A) noch ein anderes Merkmal (C) zukömmt, welches gemeiniglich im Unterſatze ausgeſagt wird, verändern (*per accidens*) oder einfach umkehren kann. Und alſo heiſst obiger Schluſs eigentlich ſo:

Oberſatz: Alle A ſind B;
Unterſatz: Alle A ſind C;
Unmittlb. Folger. Etliche C ſind A;
Folglich, Etliche C ſind B.

Nimmt man auf dieſe Weiſe die unmittelbare Folgerung zum Unterſatze, ſo hat man *Darii* in der erſten Figur, und der Schluſs iſt rein und richtig. Und gerade eben ſo verwandelt man auch *Darapti* und *Datiſi* in *Darii*, und *Feriſon* in *Ferio*, welches ſich hierauf gründet. Dieſe Umkehrungen des Unterſatzes werden eben durch das p oder s in den mittelſten Sylben von *Darapti* und *Felapton* und von *Datiſi* und *Feriſon* angezeigt. Allein dieſer Kantiſche Beweis trifft nicht die Figuren *Diſamis* und *Bo-*

cardo, welches man gleich daraus ſehen kann, daſs ihre mittelſten Sylben kein p haben. Sie werden alſo mit der vierten Figur abgefertigt werden.

c) Beweis für die vierte Figur.

Die Schluſsart in dieſer Figur (und eben ſo *Cameſtres* und *Barocco* der zweiten und *Diſamis* und *Bocardo* der dritten Figur)gründet ſich auf ſo viel mögliche Zwiſchenſchlüſſe, daſs die allgemeine Regel derſelben ſehr dunkel und unverſtändlich iſt (oder vielleicht für jede Schluſsart eine beſondere geben möchte). Um deswillen ſoll hier nur angegeben werden, um welcher Bedingungen willen eine Schluſskraft darin liegt. In den verneinenden Arten dieſer Vernunftſchlüſſe iſt darum eine richtige Folgerung möglich, weil man entweder durch logiſche Umkehrung (*per accidens*) oder durch Contrapoſition die Stellen der Begriffe in den Vorderſätzen verändern, und alſo nach jedem Vorderſatze ſeine unmittelbare Folgerung gedenken kann. So läſst ſich die Schluſsart *Feſapo* z. B. ſo darſtellen:

Oberſatz: Kein C iſt M;
Unmittlb. Folger. Kein M iſt C;
Unterſatz: Alle M ſind B;
Unmittlb.Folger.Einige B ſind M;
Schluſsſatz: Einige B ſind nicht C.

Die beiden unmittelbaren Folgerungen ſind aber die beiden Vorderſätze zur Schluſsart *Ferio* in der erſten Figur, in welche *Feſapo*, vermöge des Anfangs *F*, verwandelt werden kann. Die unmittelbare Folgerung des Oberſatzes iſt eine einfache Umkehrung, welches auch das s in *Fes* anzeigt; die unmittelbare Folgerung des Unterſatzes iſt eine logiſche Umkehrung (*per accidens*), welches auch das *p* in *ap* anzeigt. Die bejahenden Schlüſſe ſind in der vierten Figur eigentlich nicht möglich, obwohl *Baralip* und *Dibatis* dergleichen ſeyn ſollen. Die Schluſsart *Baralip* heiſst z. B. ſo:

Alle A ſind B;
Alle B ſind C;
Etliche C ſind A.

Dieser Schluss schliesst nicht aus den Vordersätzen; denn darum ist C noch nicht A, weil es B ist, indem ja einige B seyn können, die nicht A sind. Folglich ist der Untersatz müsig oder ohne Einfluss auf den Schlusssatz. Soll aber, wie p in *Baralip* anzeigt, der Schlusssatz logisch umgekehrt werden, und alle A sind B heissen, dann ist es *Barbara* der ersten Figur, weil das eigenthümliche Glied des Untersatzes stets das Subject des Schlussatzes seyn muss. Das Wort sollte daher *Bamalip* oder *Baramip* heissen, weil dann die Vordersätze verwechselt werden müssen. Mit *Dibatis* ist es eben so. In *Camestres* der 2. und *Disamis* der 3. Figur ist ebenfalls eine Versetzung der Vordersätze nöthig, wie auch das m anzeiget. Mit *Barocco* in der 2. und *Bocardo* in der 3. Figur ist es derselbe Fall, wie mit *Baralip*.

34. §. 5. Die logische Eintheilung der vier syllogistischen Figuren ist eine falsche Spitzfindigkeit. Es wird zwar in allen diesen Figuren richtig geschlossen, aber nur durch eingemengte Zwischenschlüsse; als solche aber, die einen reinen und einfachen Schluss enthielten, wie die Logiker bisher geglaubt haben, sind sie falsch. Daher ist nun aller jener gelehrte Kram über die Schlussarten, in den drei übrigen Figuren, mit sammt den Kunstwörtern und Verwandlungsregeln und Zeichen unnütz. Die erste Veranlassung zu dieser Spitzfindigkeit war, dass man den Mittelbegriff auf so verschiedene Art versetzen konnte; für unsere Zeiten müssen wir solche leere Spitzfindigkeiten um desto eher verwerfen, da sich die wissenswürdigen Dinge so sehr häufen, und unsere Lebenszeit so kurz ist (S. II, 133 ff.).

35. §. 6. Schlussbetrachtung. Die obersten Regeln aller Vernunftschlüsse führen also unmittelbar auf diejenige Ordnung der Begriffe, die man die erste Figur nennet. Alle andere Versetzungen des Mittelbegriffs geben nun eine richtige Schlussfolge, indem sie durch leichte unmittelbare Folgerungen auf solche Sätze führen, die in der einfachen Ordnung der ersten Figur ver-

knüpft sind. Folgende Anmerkungen sind übrigens noch wichtig:

a) Ein deutlicher Begriff ist nur durch ein Urtheil ein vollständiger, aber nicht anders, als durch einen Vernunftschluss möglich; daher ist es ein wesentlicher Fehler der Logik, so wie sie gemeiniglich abgehandelt wird, dass von den deutlichen und vollständigen Begriffen eher gehandelt wird, als von Urtheilen und Vernunftschlüssen, obgleich jene nur durch diese möglich sind.

b) Verstand und Vernunft (als logische Vermögen) sind beide das Vermögen, deutlich zu erkennen, und folglich keine verschiedenen Grundfähigkeiten.

c) Die obere Erkenntnisskraft beruhet demnach schlechterdings auf dem Vermögen zu urtheilen, unmittelbar durch den Verstand, oder mittelbar durch die Vernunft.

(S. II, 138 ff.).

36. Diese weitläuftige Lehre von den vier syllogistischen Figuren betrifft übrigens nur die kategorischen Vernunftschlüsse, d. i. diejenigen Vernunftschlüsse, in denen die Vordersätze schlechthin oder ohne alle Bedingung (kategorisch) behauptet werden. Wir haben gesehen, dass diese Lehre nichts weiter ist, als eine Kunst, durch Versteckung unmittelbarer Schlüsse oder stillschweigende Einschiebung unmittelbarer Folgerungen (*consequentiae immediatae*) unter die Vordersätze eines reinen Vernunftschlusses den Schein mehrerer Schlussarten, als derer des Schlusses in der ersten Figur zu erschleichen. Diese Kunst würde kein sonderliches Glück gemacht haben, wenn es ihr nicht gelungen wäre, die kategorischen Urtheile, als die, worauf sich alle andere müssen beziehen lassen, in ausschliessliches Ansehen zu bringen, welches aber falsch ist, s. Erfahrungsurtheil 11. (C. 141. *). Die vier syllogistischen Figuren sind folglich, bei allem Anschein der Gründlichkeit nichts als Schulfratzen, s. Fratzen.

Kant, die falfche Spitzfindigkeit der vier fyllogiftifchen Figuren, in I. Kants fämtl. klein. Schriften. 2. Band, S. 113 ff.

Deff. Critik der reinen Vernunft. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. B. II. H. II. Abf. §. 19. S. 141 *).

Lambert. Organon, I. Band. Dianoiologie. IV. Hauptft. §. 197 ff.

Euler. Briefe an eine deutfche Prinzeffin, 2. Band. 102. und 103. Brief.

Flächenkraft,

f. Kraft.

Fliefsende Gröfsen,

continuirliche Gröfsen, ftetige Gröfsen, *quanta continua*. So werden Gröfsen genannt, wenn an ihnen kein Theil der kleinftmögliche (kein Theil einfach) ift (C. 211). Den fliefsenden Gröfsen werden die discreten oder unftetigen Gröfsen (*quanta discontinua*) entgegengefetzt, f. Continuität.

2. Alle Erfcheinungen überhaupt find fliefsende Gröfsen, fowohl ihrer Anfchauung nach, als extenfive, als der blofsen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intenfive Gröfsen. Wenn die Synthefis (Verknüpfung) des Mannichfaltigen der Erfcheinung unterbrochen ift, fo ift diefes ein Aggregat von vielen Erfcheinungen. Aber eine fliefsende Gröfse giebt ein Quantum. Man nennt zwar auch wohl 13 Thaler ein Geldquantum, und zwar ganz richtig, dann verfteht man aber darunter nicht die einzelnen Thaler, denn diefe machen zufammen ein Aggregat aus, fondern das Ganze, in fo fern es nicht unterbrochen ift, z. B. den Gehalt von einer Mark fein Silber. Die 13 runden Thaler aber, als folche, können nicht ein Quantum genannt werden, fondern heifsen ein Aggregat: d. i. eine Zahl (Anzahl) Geldftücke. Die Einheit bei

jeder Zahl iſt jederzeit eine fliesſende Gröſse und folglich ein Quantum (C. 212. M. I, 249).

3. Auch der Satz, daſs alle Veränderung fliesſend iſt, kann mit mathematiſcher Evidenz bewieſen werden. Es iſt ein Satz aus der allgemeinen Naturwiſſenſchaft, und iſt in dem Artikel: Abſprung erläutert und bewieſen worden (C. 212 f. M. I, 250).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſch. 2 S. 211 ff.

Flüſſig,

fluidum, *fluide*. Ein Cörper heiſst flüſſig, deſſen Theile von jeder noch ſo kleinen bewegenden Kraft an einander können verſchoben werden, unerachtet ihres noch ſo ſtarken Zuſammenhanges unter einander (N. 88). Jeder Punct eines flüſſigen Cörpers beweget ſich nach allen Directionen mit der ganzen Wirkung der drückenden Kraft hin (N. 91). Diejenige ſtetige (continuirliche oder fliesſende) Materie iſt flüſſig, deren jeder Theil innerhalb des Raums, den ſie einnimmt, durch die kleinſte Kraft aus ihrer Stelle bewegt werden kann. So iſt das Waſſer flüſſig, und jedes noch ſo kleine Waſſerthierchen kann unter der Oberfläche Waſſertheilchen aus der Stelle bewegen, ſ. Feſt, (S. III, 5 5). Dem Flüſſigen muſs eigentlich das Starre (Feſte, *rigidum*), wie es auch Euler im Gegenſatze mit dem erſtern gebraucht, entgegengeſetzt werden (S. III, 565 *). Es iſt daher falſch, daſs die Flüſſigkeit ein mittlerer Zuſtand zwiſchen der Feſtigkeit und der gänzlichen Zertrennung der Theile ſei. Die Flüſſigkeit beſtehet nicht darin, daſs die Theile des Cörpers in einem geringern Grade zuſammenhängen. Im Zuſtande der Flüſſigkeit hängen die Theile des Cörpers nicht wenig zuſammen, aber ſie laſſen ſich ohne alle Kraft an einander verſchieben. Ein Beiſpiel giebt das Waſſer, welches in ſeinen Theilen weit ſtärker zuſammenhängt, als man gemeinig-

lich glaubt, wenn man ſich auf den Verſuch mit einer von der Oberfläche des Waſſers losgeriſſenen Platte verläſst, welcher nichts entſcheidet, weil hier das Waſſer nicht in der ganzen Fläche der erſten Berührung, ſondern in einer viel kleinern reiſst, zu welcher es nehmlich durch das Verſchieben ſeiner Theile endlich gelangt iſt, ſo wie etwa ein Stab von weichem Wachſe ſich durch ein angehängtes Gewichte erſtlich dünner ziehen läſst, und alsdann in einer weit kleinern Fläche reiſsen muſs, als man anfänglich annahm. Daſs übrigens ein Cörper, der mehr Gewicht hat, als ein anderer tiefer ſinkt, und alſo mehr Kraft zu haben ſcheint, die Waſſertheile aus ihrer Stelle zu treiben, iſt eine Subreption; denn der Cörper treibt das Waſſer nicht bloſs aus der Stelle, wenn er ſinkt, ſondern hebt das Waſſer auch in die Höhe, und muſs alſo nicht der Reibung der Theile, ſondern dem Gewicht derſelben entgegenwirken, ſ. übrigens Zuſammenhang. Allem Anſehen nach iſt das Flüſſige älter als das Feſte, und ſowohl die Pflanzen als thieriſchen Cörper werden aus flüſſiger Nahrungsmaterie gebildet, ſo fern ſie ſich in Ruhe formt; und es läſst ſich daher wohl denken, daſs die Schönheit der feſten Cörper der Natur und ihrem Vermögen, ſich ohne Zwecke nach ihren Geſetzen äſthetiſch zweckmäſsig zu bilden, zugeſchrieben werden könne (M. II, 768. U. 251), ſ. Configurationen, 8.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre. Allg. Anmerk. zur Dynamik. 2. S. 88 ff.

Sömmering über das Organ der Seele. Kants Brief. S. 84.

Flüſſige,

ſ. Flüſſig.

Folge.

Succeſſion, Wechſel, *ſucceſſio*, *ſucceſſion*. Dieſe Namen giebt man einer der Arten, wie das Beharrliche exiſtirt. Es ſind nehmlich zwei Zeitverhältniſſe möglich,

oder zwei Arten, wie das Beharrliche in der Zeit existiren kann. Das Beharrliche existirt theils so, dafs die Bestimmungen deffelben zu gleicher Zeit, theils so, dafs die Bestimmungen deffen zu verschiedener Zeit oder nach einander find; die letztere Art zu existiren nennt man die Folge, den Wechsel, oder die Succession der Accidenzen an der Substanz (C. 226).

2. Die Folge kann allein in der Zeit vorgestellt werden. Der Wechsel der Erscheinungen kann nur in der Zeit gedacht werden. Die Zeit selbst aber wechfelt nicht, fonst müfste noch eine andere Zeit da feyn, in der fie wechfelte; fie ist aber dasjenige, in welchem das Nacheinanderfeyn nur als Bestimmung der Zeit vorgestellt werden kann, d. i. die Dinge find in der Zeit nach einander, und bestimmen dadurch die Verfchiedenheit der Zeittheile. Die Zeit felbst aber wird nicht wahrgenommen, daher mufs in den Gegenständen etwas Beharrliches als Substrat der Zeit feyn, das zu aller Zeit, und an dem aller Wechfel durch das Verhältnifs der Erscheinungen zu diefem Beharrlichen in der Apprehenfion wahrgenommen wird. Dies ist nun die Substanz in der Erfcheinung, die als Substrat alles Wechfels immer diefelbe bleibt. Diefe kann im Dafeyn nicht wechfeln, daher kann auch ihr Quantum in der Natur weder vermehrt noch vermindert werden. Die Materie in der Welt ist die Substanz, fie kann taufenderlei Gestalten und Zustände bekommen, aber fie kann nie vermehrt oder vermindert werden. Könnte fie das, fo wäre fie felbst dem Wechfel unterworfen, dann müfste fie aber irgend woran wechfeln, und folglich ein Accidenz und keine Substanz feyn. Wenn ich Holz verbrenne, fo wird dadurch die Menge meines Holzes vermindert, aber nicht ein Theil der Materie aus der Natur weggefchafft, aus welcher das Holz bestehet; fondern fie gehet nur in einen andern Zustand über, wird zu Kohle, Asche und Rauch. Wäre das nicht, fo müfste fie zu nichts werden, und wieder andere Materie aus nichts entstehen, wodurch alle Erfahrung unmöglich werden würde, indem die leere Zeit, in der die Substanz ihr Ende näh-

me, oder zu nichts würde, und die leere Zeit, aus der sie hervorträte, nicht wahrgenommen werden könnte, und folglich alle unsere Wahrnehmungen unterbrochen und ohne Zusammenhang, folglich keine Erfahrungsurtheile, sondern höchstens nur Wahrnehmungsurtheile möglich seyn würden (C. 225).

3. Unsere Apprehension des Mannichfaltigen ist jederzeit succeſſiv, d. i. die Vorstellungen folgen in ihr immer auf einander. Wir müssen nun bestimmen können, ob dieses auf einander folgen bloss in unserm Gemüth oder auch in dem Gegenstande sei, darum muss nothwendig etwas Bleibendes (der Substanz) zum Grunde liegen, woran alles auf einander folget. Nur in dem Beharrlichen (der Substanz) ist also das Zeitverhältniss möglich, welches die Folge heisst, d. i. das Beharrliche ist das Substratum der Zeit selbst, an welchem aller Wechsel in der Zeit als eine Zeitbestimmung allein möglich ist. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das Correlatum aller Folge, aus. Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, sondern nur die Erscheinung in der Zeit; denn sonst müsste wieder eine andere Zeit zum Grunde liegen, in welcher die Zeittheile mit einander wechselten. Eben so wechseln nicht die Theile der Substanz mit einander, so dass der eine Theil verginge und der andere entstände, sondern nur die Bestimmungen der Substanz oder die Accidenzen. In der Folge ist das Daseyn immer verschwindend und anhebend, und hat niemals die mindeste Grösse; erst durch das Beharrliche bekömmt das Daseyn eine Dauer oder eine Zeitlänge, deren beide Endpuncte nun das Anheben und Verschwinden werden, so dass nun ein Zeitverhältniss oder vielmehr ein Verhältniss in der Zeit erst möglich wird, weil durch die Dauer erst wirkliche Zeitgrössen vorhanden sind. So ist also aller Wechsel in der Zeit nur ein *modus* (eine Art) der Existenz dessen, was bleibt und beharrt. Was wechselt gehört nur zu den Bestimmungen (Accidenzen) der Substanz (C. 225 ff. M. I, 266).

4. Selbst der gemeine Verstand hat zu allen Zeiten nur von den Accidenzen eine Folge vorausgesetzt. Aber

noch nie hat vor Kant ein Philosoph den Satz bewiesen, dass in allen Erscheinungen etwas Beharrliches sei, an welchem das Wandelbare nichts als Bestimmung seines Daseyns ist. Nach Leibnitz (Tiedemann Geist der spekul. Philos. 6. Band. S. 384.) hat die Folge (ganz richtig) einen Anfang; bei zufälligen Dingen (sagt er) geht die Analyse ohne Aufhören fort, und man kann daher in der Succession keinen ersten Augenblick annehmen. Ohngeachtet dieser richtigen Vorstellung von der Folge konnte er dennoch nicht die Nothwendigkeit der Substanz beweisen, und leugnete sogar die Substanzialität der Materie. (C. 227. M. I, 267).

5. Bei der Folge ist die Identität des Substratums unentbehrlich, als woran aller Wechsel allein durchgängige Einheit hat. Die Substanz kann also nicht entstehen und nicht vergehen; allein diese Beharrlichkeit ist nichts weiter, als die Art, uns das Daseyn der Dinge in der Erscheinung vorzustellen. Eben so ist es aber auch damit, dass der Wechsel ohne Anfang und Ende ist; dies ist ebenfalls nichts anders, als wie es mit den Erscheinungen im Felde der Erfahrung seyn muss, deren Einheit bei einem Uebergange eines Zustandes in Nichts oder Anfange desselben aus Nichts nicht möglich seyn würde. Beides ist also der Abhängigkeit der Welt von einer obersten Ursache gar nicht entgegen; denn diese Abhängigkeit betrifft ja die Dinge an sich und nicht die Erscheinungen, welche nicht erschaffen seyn können; nimmt man aber an, dass die Sinnenwesen Dinge an sich sind, so ist dieser Widerspruch unauflöslich. Fängt der Wechsel der Zustände der Dinge mit diesen Dingen selbst zuweilen an, und hört er zuweilen auf, so ist dadurch aller Zusammenhang unterbrochen, auch bin ich dann nie sicher, ob nicht jeden Augenblick ein Zustand aus nichts hervorgeht und in nichts übergehet. Ist aber der Wechsel der Zustände der Dinge mit diesen Dingen selbst ohne Anfang, so giebt es keinen Schöpfer der Welt, und man muss folglich entweder auf alle Sicherheit der Erkenntniss und alle Erfahrung oder auf einen Gott Verzicht thun. Dieser Wi-

derspruch verschwindet, wenn die Schöpfung die Dinge an sich, die Ewigkeit der Substanzen aber und ihres Wechsels die Erscheinungen, als Gegenstände der Erkenntniss sinnlicher Wesen, betrifft (C. 229).

6. Man kann dasjenige, was im Daseyn einer Substanz wechseln kann, nur logisch absondern. Suarez (Tiedemann a. a. O. 5. B. S. 455), der hiebei seiner Einbildungskraft unstreitig zu viel nachgegeben hat, behauptete, solche Accidenzen, von welchen äussere Benennungen hergenommen werden, befänden sich nicht in ihrem Subjecte. Welche Accidenzen nun an sich, und verschieden von der Substanz, eigene Realität (*entitatem*) haben, zu deren Wesen gehöre innere Fähigkeit, in einer Substanz zu seyn. Baumgarten hingegen (Metaphysik §. 129) urtheilet ganz anders: „Die Accidenzen, sagt er, können nicht anders, als in andern Dingen, wirklich seyn. Nun sind ausser den Substanzen und Accidenzen keine andern Dinge möglich; folglich können Accidenzen nur in Substanzen möglich seyn, oder kein Accidenz ist ausser seiner Substanz wirklich. Da nun alle wesentlichen Stücke, Eigenschaften, zufällige Beschaffenheiten und Verhältnisse der Dinge Accidenzen, das ist Dinge sind, die bloss als Bestimmungen anderer Dinge wirklich sind, so können sie nicht anders wirklich seyn, als in Substanzen.“ Diese Bestimmung des Accidenz ist auch ganz richtig, eigentlich kann man sie realiter von der Substanz nicht trennen, weil sie sonst selbst Substanzen, oder für sich bestehende Dinge seyn würden. Das Befinden in einer Substanz stellt sich Suarez auch ein wenig zu materiell vor, als ein Liegen in, ein mögliches Herausnehmen aus ihnen. Daher ist es richtiger, wenn man dem Accidenz nicht ein besonderes Daseyn beilegt, sondern es nur durch die Art bezeichnet, wie das Daseyn einer Substanz positiv bestimmt ist (C. 230).

7. Nur der Zustand der Dinge folgt auf einander, die Dinge selbst bleiben, ob sie sich wohl verändern,

und immer andere und andere Accidenzen haben. Da dieser Wechsel also nur die Bestimmungen trifft, die aufhören oder auch anheben können; so können wir sagen, in einem etwas paradox scheinenden Ausdruck: das Wandelbare leidet keine Veränderung, sondern einen Wechsel. Einige Bestimmungen der Substanz hören nehmlich auf, und andere heben wieder an, also sind es die Bestimmungen, welche auf einander folgen, durch welche Folge das Beharrliche (die Substanz) verändert wird. Denn aller Wechsel (Succession) der Erscheinungen ist nur Veränderung. Das Entstehen und Vergehen der Substanz aber wären keine Veränderungen derselben, weil der Begriff der Veränderung eben dasselbe Subject als mit entgegengesetzten Bestimmungen existirend voraussetzt, mithin als beharrend (C. 233). Uebrigens ist die Succession des Mannichfaltigen, in so fern sie einer Regel unterworfen ist, das Schema der Ursache; denn die Folge des Mannichfaltigen im Gegenstand ist das, was es möglich macht, durch den Begriff der Ursache eine nothwendige Verknüpfung in die Folge zu bringen, und sie dadurch von der subjectiven Folge in der Apprehension des Mannichfaltigen zu unterscheiden, deren Verknüpfung durchs empirische Bewusstseyn nur zufällig ist (C. 183). Die Folge ist nehmlich in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorhergehen und folgen müsse) gar nicht bestimmt, und die Reihe der einander folgenden Vorstellungen kann eben sowohl rückwärts als vorwärts genommen werden. Im Object aber muss ein Theil des Mannichfaltigen nothwendig folgen, der andere nothwendig vorhergehen. In einem empirischen Urtheil muss also die Folge bestimmt seyn, d. i. jede Begebenheit setzt eine andere Erscheinung der Zeit nach voraus, worauf sie nothwendig folgt (C. 246. M. I. 290. C. 230. f.). Das Uebrige von der Folge s. im Artikel: Veränderung, wie auch in den Artikeln: Accidenz, Analogie der Substanzialität und Anfangen.

8. Uebrigens heisst Folge auch zuweilen so viel als Bedingtes (*dependens*) überhaupt, d. i. dasjenige, was

ſich aus der Bedingung begreifen läſst. Nun kann eine Bedingung entweder eine ſolche ſeyn, aus der ſich das Daſeyn einer Erſcheinung begreifen läſst, dann iſt es eine Urſache und die **Folge** eine Wirkung, oder aus der ſich eine Erkenntniſs begreifen läſst, dann iſt es ein Grund und die **Folge** das **Gegründete**, das in dem **Grunde** oder der **Bedingung gegründet iſt.**

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II Buch. I. Hauptſt. S. 183 — II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. A. S. 224. ff. — B. S. 232. ff.

Baumgartens Metaphyſik. §. 129.

Tiedemanns Geiſt der ſpekul. Philoſ. 5. Band. S. 455. — 6 Band. S. 384.

Fontanelle,

ſ. Wirbel.

Form,

ſ. Materie.

Formale,

ſ. Idealismus, Natur, Regel und Zweckmäſſigkeit.

Formel,

formula, *formule.* So nennt man eine Regel, die im Ausdrucke genau beſtimmt iſt. Aus den algebraiſchen Rechnungen, wenn ſie vollendet ſind, ergeben ſich **Formeln**, d. i. genau beſtimmte Regeln, wie ſich die Aufgabe in allen beſondern Fällen, die unter der Regel ſtehen, auflöſen läſst. Z. B. $\frac{\sqrt{(a^2 - c^2)}}{2}$ iſt eine Formel, die Puncte A und B in der Ellipſe (Fig. 4.), welche die Brennpuncte heiſsen, aus dem Mittelpunct, der hier

zwischen den Puncten A und B, in der Linie FG liegt, und mit einem Strichelchen bezeichnet ist, zu finden. In dieser Formel bedeutet nehmlich a die Linie FG, welche die grosse Axe heisst; c eine Linie, die senkrecht auf FG in dem Punct, wo das Strichelchen ist, steht, auf beiden Seiten dieser Linie bis an die krumme Linie oder Ellipse geht, die kleine Axe heisst, und hier nicht gezeichnet ist. Und so giebt nun die Formel folgende, durch den Ausdruck genau bestimmte Regel: man multiplicire die Zahl, welche die Länge der grossen Axe FG ausdrückt, mit sich selbst, wodurch man das Quadrat dieser Zahl bekömmt, eben das thue man mit der Zahl c, welche die kleine Axe ausdrückt. Man ziehe nun das letztere Quadrat c^2 von dem erstern a^2 ab, aus dem, was übrig bleibt, dem Rest, ziehe man die Quadratwurzel, d. h. suche die Zahl, welche mit sich selbst multiplicirt diesen Rest giebt. Diese Quadratwurzel nehme man halb, oder dividire sie mit der Zahl 2, so bekömmt man eine Zahl, welche die Länge der beiden gleich langen Stücke der Linie FG von dem Strichelchen oder dem Mittelpunct der Ellipse bis A, oder bis B, ausdrückt. Alles das, was ich jetzt mit so vielen Worten gesagt habe, drückt nun die kleine Formel $\frac{\sqrt{(a^2 - c^2)}}{2}$ ganz bestimmt aus.

2. Ein Recensent der Critik der praktischen Vernunft wollte etwas zum Tadel dieser Kantischen Schrift sagen, und sagt eben dadurch etwas zu ihrem Lobe. Er meinte nehmlich, Kant habe in derselben kein neues Princip der Moralität aufgestellt, sondern nur eine neue Formel. Kant wollte ja nehmlich nicht einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diesen gleichsam zuerst erfunden haben; denn damit würde er ja behauptet haben, die Welt sei vor ihm, in dem, was Pflicht ist, gänzlich unwissend, oder in durchgängigem Irrthume gewesen. Diese Behauptung wäre ja gleichgeltend mit der, es habe vor ihm noch kein Mensch irgend sittlich gut gehandelt. Der Mathematiker nennt

nun, wie wir gefehen haben, diejenige Regel, welche das, was zu thun ift, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau beftimmt und nicht verfehlen läfst, eine Formel. Es kann alfo eine Formel, die diefes in Anfehung aller Pflicht thut, wahrlich nichts Unbedeutendes und Entbehrliches feyn. Denn diefe Formel beftimmt ja ganz genau und läfst es nicht verfehlen, was ich zu thun habe, wenn ich der Aufgabe, worin meine Pflicht zu thun, genügen will. Diefe Formel für alle Pflicht ift:

> Handle fo, dafs die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gefetzgebung gelten könne.

(P. 14. 54.)

Forfcher der Begriffe,

f. Philofoph.

Fratzen,

beccefelenae, *frasque*. Unnatürliche Dinge, in fo ferne das Erhabene darinnen gemeint ift, ob es gleich wenig oder gar nicht darinnen angetroffen wird. Denjenigen, der eine Neigung zu Fratzen hat, d. i. fie liebt, nennt man einen Grillenfänger (S. II, 303).

2. Beifpiele. Die Duelle, ein elender Reft der alten Ritterfchaft aus einem verkehrten Begriffe des Ehrenrufes, find Fratzen; denn die Kühnheit des Duellanten foll das Duell erhaben machen, und die Unfittlichkeit diefer unnatürlichen Sache macht fie doch durchaus unedel. Klöfter und Gräber, um lebendige Heilige einzufperren, Cafteiungen, Gelübde, Stundenlange Gebete, Gottesdienft in der Nacht, ein blofs befchauliches Leben führen find Mönchstugenden und Fratzen. Hei-

lige Knochen, heiliges Holz, und aller dergleichen Plunder, den heiligen Stuhlgang des grofsen Lama von Thibet nicht ausgefchloffen, unter dem Namen der Reliquien, find Fratzen. Die Verwandlungen des Ovid find Frazzen, denn fie find unnatürlich, und können daher das Gefühl des Erhabenen in uns nicht mehr erwecken; die Feenmährchen des franzöfifchen Aberwitzes, taufend und eine Nacht und dergl. find die elendeften Fratzen, die jemals find ausgeheckt worden (S. II, 305).

3. Die Werke des Verftandes und des Scharffinnes können ebenfalls Fratzen feyn oder enthalten, in fo fern in ihnen felbft oder in ihren Gegenftänden etwas für das Gefühl ift. So wird z. B. die Philofophie durch viele leere Spitzfindigkeiten entftellt, und der Anfchein der Gründlichkeit hindert nicht, dafs die vier fyllogiftifchen Figuren nicht zu Schulfratzen gezählt zu werden verdienten. Denn diefe Figuren find wirklich nicht in der Vernunft und in fo fern unnatürlich. Der Scharffinn, der darauf verwendet ift, und der Gegenftand felbft, der die ganze Operation der Vernunft vollftändig darzuftellen fcheint, würde erhaben feyn, aber das Erhabene fällt dadurch gleich weg, wenn man weifs, dafs jener Scharffinn Spitzfindigkeit und die ganze Lehre falfch ift (S. II, 306). f. **Figur.**

4. Wenn ein Verftand, der das Abentheuerliche liebt, noch fchwächer wird, fo geräth er auf Fratzen, und glaubt dann z. B. an bedeutende Träume, Ahndungen und Wunderzeichen (S. II, 317). Die Indianer haben einen herrfchenden Gefchmack an Fratzen von derjenigen Art, die ins Abentheuerliche einfchlägt. Ihre Religion befteht aus Fratzen. Götzenbilder von ungeheuerer Geftalt, der unfchätzbare Zahn des mächtigen Affen Hanumann, die unnatürlichen Büfsungen der Fakirs (heidnifchen Bettelmönche) u. f. w. find in diefem Gefchmacke. Die willkührliche Aufopferung der Weiber, in eben demfelben Scheiterhaufen, der die Leiche ihres Mannes verzehrt, ift ein fcheusliches Abentheuer diefer Art. Welche läppifche Fratzen enthalten nicht die

weitschichtigen und ausstudirten Complimente der Chineser; selbst ihre Gemählde sind fratzenhaft und stellen wunderliche und unnatürliche Gestalten vor, dergleichen nirgends in der Welt anzutreffen sind. Sie haben auch ehrwürdige Fratzen, darum, weil sie von uraltem Gebrauche sind, und keine Völkerschaft hat deren mehr als diese. Man begeht z. B. noch in Peking die Ceremonie, bei einer Sonnen- oder Mondfinsterniss den Drachen zu verjagen, der diese Himmelscörper verschlingen will, und behält einen elenden Gebrauch aus den ältesten Zeiten der Unwissenheit bei, ob man gleich jetzo besser belehrt ist (S. II, 371). Die Barbaren, die in das römische Reich einfielen, und den Untergang desselben verursachten, führten einen gewissen verkehrten Geschmack in die Baukunst ein, den man den Gothischen nennt, und der auf Frazzen hinausläuft. Auch in den Wissenschaften und den übrigen Gebräuchen sah man nur Fratzen. Das verunartete Gefühl, da es einmal durch falsche Kunst geführt ward, nahm eher eine jede andere unnatürliche Gestalt, als die alte Einfalt der Natur an, und war entweder beim Uebertriebenen, oder beim Läppischen. Auch die Wissenschaften und Sitten wurden durch elende Fratzen entstellt, und man bemerkte, dass der Geschmack nicht leicht auf einer Seite ausartet, ohne auch in allem übrigen, was zum feineren Gefühle gehört, deutliche Zeichen seiner Verderbniss darzulegen. Die Klostergelübden machten aus einem grossen Theile nutzbarer Menschen zahlreiche Gesellschaften emsiger Müssiggänger, deren grüblerische Lebensart sie geschickt machte, tausend Schulfrazzen auszuhecken, welche von da in die grössere Welt ausgingen und ihre Art verbreiteten (S. II, 376. ff.).

Kant. Beob über das Gef. des Schön. u. Erhab. 2. Abschn. S. 16. — S. 18. f. — S. 34. — 4. Abschn. S. 101. f. — S. 108. ff.

Freigeisterei.

Diesen Namen führt die Denkungsart, oder der Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu er-

kennen (S. III, 302.) Sie führt den Namen der Freigeisterei davon, dass das selbstthätige Princip in dem Menschen, der diese Denkungsart hat, der Geist, sich von aller Abhängigkeit frei machen will, und die wahre Freiheit, die moralische, selbst für Abhängigkeit hält, weil diese Freiheit seiner Neigung entgegen ist, die doch, wenn sie ihn beherrscht, eine wahre Fessel ist.

Freiheit,

absolute Selbstthätigkeit, *libertas*, *liberté*. Man giebt diesen Namen einer Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt (U. 174), oder einer unbedingten Vernunftcausalität (U. 342). Sie ist eine der drei unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft. Der Begriff der Freiheit ist ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretische Philosophie transscendent, d. i. ein solcher ist, für den kein angemessenes Beispiel in irgend einer Erfahrung zu finden ist; ein Begriff, dessen Gegenstand ausser dem Felde aller Erfahrung liegt (C. 7. K. XVIII) Man s. hiervon den Artikel: *A priori* 22. f.

2. Man kennt in der Metaphysik dreierlei Arten der Freiheit, die transscendentale, die praktische und die gesetzliche Freiheit, welche letztern beiden man auch die moralische und juridische Freiheit nennen kann, von welchen wir das nöthigste unter eigene Abschnitte bringen wollen.

Transscendentale Freiheit, oder Freiheit im strengsten Verstande. (P. 51).

3. Betrachten wir Erscheinungen als gegeben, so fordert die Vernunft jederzeit die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, so fern diese eine Reihe ausmachen, mithin eine schlechthin (d. i. in aller Absicht) vollständige Synthesis, wodurch die Er-

ſcheinung nach Verſtandesgeſetzen exponirt werden könne (C. 443). Ein ſolches abſolut Erſtes der Reihe in Anſehung der Reihe der Cauſalbedingungen oder Urſachen heiſst die **transſcendentale Freiheit** oder **abſolute Selbſtthätigkeit** *(libertas transſcendentalis, ſ. ſpontaneitas abſoluta)* (C. 446). Sie iſt eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft in der, reihenweiſe, und zwar regreſſiv, fortgeſetzten Syntheſis der Urſachen ſucht (C. 443. f.). Jede Wirkung hat nehmlich eine Urſache und dieſe wieder eine Urſache, und das ſo fort; die Vernunft ſucht nun die Vollſtändigkeit dieſer Reihe in der Zeit zurückgehender oder aufſteigender (regreſſiver) Urſachen, das heiſst, die letzte im Aufſteigen oder die erſte im Abſteigen, d. i. diejenige, die weiter keine andere vorausſetzt. Wenn man ſich dieſe Reihe der Urſachen in der Einbildung vorſtellt, ſo hat man eine abſolut totale Reihe von Urſachen, d. i. eine ſolche, in der in aller Abſicht keine Urſache fehlt, in der alſo auch die erſte, d. i. diejenige, welche keine Urſache weiter hat, oder die **unbedingte** Urſache mit enthalten iſt. Allein dieſe ſchlechthin vollendete Syntheſis iſt nur eine **Idee**, d. i. die Forderung unſerer Vernunft, welche ſtets Vollſtändigkeit ſucht, macht, daſs wir uns auch eine ſolche Vollſtändigkeit der Urſachen durch die Einbildungskraft, und alſo auch die Vernunftidee einer unbedingten oder abſolut erſten Urſache vorzuſtellen ſuchen; aber man kann, wenigſtens zum voraus, nicht wiſſen, ob eine ſolche unbedingte Urſache bei Erſcheinungen auch möglich ſei. Wenn man ſich alles durch die bloſsen reinen Verſtandesbegriffe der Urſache und Wirkung vorſtellt, ſo kann man allerdings geradezu ſagen, daſs zu einer gegebenen Wirkung auch die ganze Reihe der einander ſubordinirten Urſachen gegeben ſei (C. 444).

4. Die **transſcendentale Freiheit** iſt alſo nichts anders, als die (empiriſch) **unbedingte Cauſalität der Urſache in der Erſcheinung** (C. 447. 589); d. i. eine ſolche Cauſalität, die von keiner Cauſalität irgend einer andern Urſache in der Er-

scheinung weiter abhängig ist, und folglich als Ursache absolut ist.

5. Es sei ein Sohn eine solche Wirkung in der Erscheinung, die Ursache dieses Sohnes ist sein Vater, dieser Vater hat wieder einen Vater, dieser Vater wieder einen Vater und so fort; da diese Väter aber alle Erscheinungen sind, so sind sie alle als Ursachen von einander in der Zeit, das ist als Ursachen nach einander vorhanden, hierdurch entsteht nun eine Reihe auf einander folgender und von einander abhängiger Ursachen, welche angeschauet werden können, und die successive Synthesis dieser Ursachen in der Anschauung soll nun im Regressus oder im Rückgang vom Sohn zum Vater vollständig seyn, s. Unbedingtes. Die Möglichkeit der Vollständigkeit dieser Reihe von Söhnen und Vätern, d. i. ob man in der Natur, wenn man in der Anschauung vom Sohn zum Vater zurückgehen könnte, endlich auf einen absolut ersten Vater kommen würde, d. h. auf einen solchen Vater, der keinen Vater weiter hätte, und folglich kein Sohn wäre, ist uns, die wir jetzt keine Facta annehmen, sondern aus Gründen diese Sache untersuchen wollen, noch ein Problem (eine unentschiedene Aufgabe). Allein die Idee dieser Vollständigkeit liegt doch in der Vernunft, die Vernunft macht sich eine Vorstellung von der Vollendung dieser Reihe von Söhnen und Vätern; es mag nun übrigens möglich seyn, oder nicht, in der Natur eine solche Erscheinung zu finden, von der man sagen könnte, es ist wirklich ein absolut erster Vater, der kein Sohn von einem andern Vater ist (C. 444).

6. Es stellt also die Vernunft die Reihe von Ursachen zu einer gegebenen Wirkung so vor, als sei das Unbedingte (hier eine Ursache, die keine Wirkung von einer andern Ursache ist) in dieser Reihe nothwendig enthalten. Wie diese Totalität (Vollständigkeit der Reihe) zu Stande zu bringen sei, und ob sie zu Stande gebracht werden könne, d. i. ob es in jener Reihe von Söhnen und Vätern wirklich einen absolut ersten Vater ge-

be, und wie das möglich sei, wollen wir jetzt unausgemacht lassen. Soviel aber sehen wir ein, dass die Vernunft hier den Weg nimmt, dass sie von der Idee der Vollständigkeit der Reihe ausgehet, ob sie gleich eigentlich die unbedingte Ursache (die keine Wirkung weiter ist) zur Endabsicht hat. Kant nennt alle solche transscendentalen Ideen, d. i. Vernunftvorstellungen, die uns die Möglichkeit unsrer Vorstellungen von übersinnlichen Gegenständen, dergleichen die transscendentale Freiheit ist, so fern sie die absolute Vollständigkeit in der Synthesis der Erscheinungen betreffen, Weltbegriffe; theils wegen eben dieser unbedingten Vollständigkeit (die man sich in dem Begriff Welt denkt), worauf auch der Begriff des Weltganzen beruht, der selbst nur eine Idee ist, theils weil sie lediglich auf die Verknüpfung der Erscheinungen, mithin die Synthesis in der Erfahrung gehen (C. 434). Die Idee der transscendentalen Freiheit ist also ein Weltbegriff (oder, welches dasselbe sagen will, eine kosmologische Idee); theils darum, weil unter Welt der Inbegriff aller Erscheinungen verstanden wird, und die Idee der transscendentalen Freiheit auch nur auf das Unbedingte unter den Erfahrungsursachen gerichtet ist, theils auch, weil das Wort Welt hier die absolute Vollständigkeit des Inbegriffs existirender Dinge bedeutet, und der Begriff der Freiheit eben diese Vollständigkeit bei den Erfahrungsursachen möglich machen soll. Da ferner die Freiheit ein transscendenter Begriff ist, d. i. ein solcher, der die Synthesis der Erfahrungsursachen bis über alle mögliche Erfahrung hinaus treibt, so kann sie auch schon darum ganz schicklich ein Weltbegriff genannt werden. Die Weltbegriffe theilen sich aber wieder in zwei Arten, in Weltbegriffe in engerer Bedeutung, d. i. solche, welche die Vorstellung der Vollständigkeit der Anschauung selbst, und in transscendente Naturbegriffe, welche die Vorstellung der Vollständigkeit des Daseyns der Erscheinungen möglich machen; die Idee der transscendentalen Freiheit ist ein transscendenter Naturbegriff, denn er macht die Vor-

ſtellung der Vollſtändigkeit der Natururſachen, alſo des Daſeyns der Erſcheinungen möglich, obwohl nicht der Wirklichkeit ſolcher abſoluten Erſcheinungen ſelbſt (C. 444. 447. f.).

7. Nimmt man, gegen Kants kritiſchen Idealismus, an, daſs die Dinge in der Natur nicht Erſcheinungen, ſondern Dinge an ſich ſind, ſo kann man eben ſo unumſtöſslich beweiſen, daſs es in der Welt Urſachen nach Freiheitsgeſetzen, oder abſolut erſte Urſachen giebt, als daſs es keine giebt (C. 472. ff. M. I, 530. 533).

8. Der B e w e i s nehmlich dafür, daſs es abſolut erſte Urſachen, oder Urſachen nach Freiheitsgeſetzen in der Welt geben muſs, iſt kürzlich dieſer: G ä b e e s k e i n e ſolche abſolut erſte Urſache in der Welt, ſo wären alle Wirkungen ohne hinreichend beſtimmte Urſache, denn alsdann wäre jede Urſache immer wieder die Wirkung von einer andern Urſache, folglich gäbe es keine Vollſtändigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abſtammenden Urſachen, folglich fehlte es alsdann an einer hinreichend beſtimmten Cauſalität (M. I, 531. C. 472. 474).

9. Soll demnach ein Sohn in jener Reihe der Söhne und Väter eine Urſache haben, die h i n r e i c h e n d beſtimmt iſt, ſo muſs es einen erſten Vater in dieſer Reihe geben, der nicht, wie die andern Väter, Sohn eines andern Vaters iſt. Frage ich nehmlich nach der Urſache des Sohnes, ſo bekomme ich zur Antwort, das iſt ſein Vater; aber, ſagt die Vernunft, das iſt mir noch nicht genug, welches iſt denn die Urſache des Vaters? Antwort, der Vater dieſes Vaters oder der Groſsvater, u. ſ. w. Aber, ſagt die Vernunft, das iſt alles nicht hinlänglich, ich will die hinreichend beſtimmte Urſache wiſſen von allen dieſen Vätern und Söhnen, denn ſonſt fehlt mir immer noch etwas, immer noch die h i n r e i c h e n d e Urſache. Dieſer Forderung der Vernunft zu genügen, muſs alſo eine Urſache

in der Welt angenommen werden, die nicht weiter Wirkung, ein Vater, der nicht weiter Sohn ist, d. i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, oder eine solche Beschaffenheit gewisser Ursachen in der Welt, daſs sie eine Reihe von Erfahrungsgegenständen oder Naturveränderungen von selbst anfangen, ohne daſs sie darin von einer andern Ursache abhängen. Das heiſst, es muſs transscendentale Freiheit geben, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Veränderungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist (M. I, 532. C. 474).

10. Der Beweis dafür, daſs es keine absolut ersten Ursachen, oder Ursachen nach Freiheitsgesetzen in der Welt geben kann, ist folgender: Gesetzt, es gäbe eine Freiheit im strengsten d. i. transscendentalen Verstande (P. 51); so wäre das eine ganz besondere Causalität, nach welcher die Begebenheiten in der Welt erfolgen könnten, nehmlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin (ohne weitere vorhergehende Ursache) anzufangen. Es wird also durch diese Selbstthätigkeit (Spontaneität) nicht nur eine Reihe schlechthin angefangen, sondern diese Selbstthätigkeit wird zur Hervorbringung dieser Reihe selbst schlechthin bestimmt, d. i. die Causalität derselben fängt an, ohne weitere Ursache, so daſs keine die Causalität nach Gesetzen bestimmende Ursache weiter vorhergeht. Es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus. Aus diesem Zustande darf aber der Anfang des Handelns bei der transscendentalen Freiheit nicht erfolgen, sonst wäre es kein absolut erster Anfang. Folglich ist die transscendentale Freiheit dem Causalgesetze zuwider, denn es würde sonst etwas ohne alle Ursache erfolgen. Eine solche Verbindung der succeſsiven Zustände wirkender Ursachen würde alle Einheit der Erfahrung aufheben, und ist also ein leeres Gedankending, d. i. eine Vorstellung ohne allen wirklichen Gegenstand, an dem sie angetroffen würde (C. 474. f. M. I. 534).

11. Der Zusammenhang und die Ordnung der Weltbegebenheiten hängt also von Ursachen ab, die immer wieder von Ursachen abhängen, ohne dafs es möglich wäre, je auf eine absolut erste Ursache zu kommen. Transscendentale Freiheit (Unabhängigkeit) von den Gesetzen der Natur ist eine blinde Causalität, aus der sich nichts begreifen läfst, und wir haben nichts als Natur oder Abhängigkeit von Ursachen. Die transscendentale Freiheit ist zwar eine Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln. Gesetze der Freiheit können nicht mit den Gesetzen der Causalität im Weltlaufe abwechseln, weil die Freiheit nicht von einer vorhergehenden Ursache abhängt, und folglich den Zusammenhang der Ursachen unterbrechen und Lücken machen würde. Natur also und transscendentale Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmäfsigkeit und Gesetzlosigkeit, die erstere bringt zwar das Forschen nach der Abstammung der Begebenheiten nie zur Ruhe, dahingegen das Blendwerk von Freiheit dem forschenden Verstande in der Kette der Ursachen diese Ruhe verheifst, aber blofs den Knoten durchhauet, den Leitfaden der Regeln dadurch zerreifst, und alle zusammenhängende Erfahrung unmöglich macht (C. 475. M. I. 535).

12. Anmerkungen zur Behauptung, es gebe eine transscendentale Freiheit. Die transscendentale Freiheit macht bei weitem nicht den ganzen Inhalt des Begriffs der psychologischen Freiheit (Unabhängigkeit von äufsern oder cörperlichen Willensbestimmungen) aus, welcher grofsen Theils aus der Erfahrung entsprungen ist. Die Freiheit, von der hier geredet wird, ist die absolute Spontaneität der Handlungen überhaupt, oder die Unabhängigkeit von allen bestimmenden Ursachen, und das hat in der Frage über die Freiheit des Willens von jeher die speculative Vernunft in grofse Verlegenheit gesetzt. Von dieser transscendentalen Freiheit ist nun die Frage, ob sie angenommen werden müsse. Denn die Möglichkeit einer Causalität kann nie gezeigt werden. Nun ist in obigem Beweise (8) die Nothwendigkeit eines ersten Anfangs

einer Reihe von Erscheinungen aus Freiheit zwar eigentlich nur in so fern dargethan werden, als sie zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt erforderlich ist, indessen dafs man alle nachfolgenden Zustände für eine Abfolge nach blofsen Naturgesetzen nehmen kann. Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) wäre, so wäre es uns nunmehr auch erlaubt, den Substanzen in der Welt ein Vermögen aus Freiheit zu handeln beizulegen. Wenn ich jetzt z. B. völlig frei von meinem Stuhle aufstände, so finge eine neue Reihe der Begebenheiten schlechthin an (C. 477. f. M. I. 536).

13. Die Bestätigung von dem Bedürfnisse der Vernunft, in der Reihe der Natursachen sich auf einen ersten Anfang aus Freiheit zu berufen, leuchtet daraus sehr klar in die Augen, dafs (die Epikurische Schule ausgenommen) alle Philosophen des Alterthums sich gedrungen sahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen ersten Beweger anzunehmen, d. i. eine freihandelnde Ursache. Denn aus blofser Natur konnten sie keinen ersten Anfang begreiflich machen (C. 478. M. I, 537).

14. Anmerkungen zur Behauptung, es gebe keine transscendentale Freiheit (10). Die Vertheidiger der Allvermögenheit der Natur (transscendentalen Physiokratie), im Widerspiel mit der Lehre von der Freiheit, sagen: wenn ihr kein mathematisch Erstes der Zeit nach in der Welt annehmt, so habt ihr auch nicht nöthig ein dynamisch Erstes der Caufalität nachzusuchen. Da die Substanzen in der Welt jederzeit gewesen sind, wenigstens die Einheit in der Erfahrung eine solche Voraussetzung nothwendig macht, so hat es keine Schwierigkeit, auch anzunehmen, dafs der Wechsel ihrer Zustände, d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen jederzeit gewesen ist, s. Folge (C. 478. M. I, 538).

15. Es werde indessen auch ein transscendentales Vermögen der Freiheit zugegeben, um die Welt-

veränderungen anzufangen, so würde dieses Vermögen doch wenigstens nur aufserhalb der Welt seyn müssen (eine anmaſsende Voraussetzung!). In der Welt selbst, den Substanzen ein solches Vermögen beizumessen, kann nimmermehr erlaubt seyn, weil alsdann der Zusammenhang der nach allgemeinen Gesetzen sich einander nothwendig bestimmenden Erscheinungen, den man Natur nennt, und mit ihm das Merkmal empirischer Wahrheit, welches Erfahrung vom Traum unterscheidet, gröſstentheils verschwinden würde. Denn es läſst sich nach einem solchen gesetzlosen Vermögen der Freiheit, das den Naturzusammenhang beständig unterbricht, kaum mehr Natur denken; weil die Gesetze der letzteren durch die Einflüsse der ersteren unaufhörlich abgeändert, und das Spiel der Erscheinungen, welches nach der bloſsen Natur, regelmäſsig und gleichförmig seyn würde, dadurch verwirret und unzusammenhängend gemacht werden würde (C. 479. M. I, 539).

16. Es ist übrigens merkwürdig, daſs der Begriff einer obersten Ursache bei einer bloſs wirkenden Natur für Erfahrungsbegriffe zu groſs, und der Begriff einer transscendentalen Freiheit wiederum zu klein ist, d. i. beide nicht passen wollen. Man nehme an, in allem, was in der Welt geschieht, sei nichts, als Natur. Das heiſst, es geschehe alles durch Natururſachen, folglich so, daſs nirgends ein absolut erster Anfang der Begebenheiten sei (11). Es gebe also in der Welt keine Ursachen durch Freiheit, und keine Reihe der Veränderungen hänge von einer solchen Ursache ab, sondern immer von Ursachen, die wieder ihre Ursachen haben. Es erfolge also alles nach Naturgesezzen. So ist die Causalität der Ursache immer wieder etwas, das geschieht, und folglich durch seine Ursache geschieht. Man muſs also dieser Causalität wegen immer weiter und weiter zurückgehen, seinen Rückschritt (Regressus) von Ursache zu Ursache, zu immer höhern und höhern Ursachen fortsetzen. Dies nimmt aber gar kein Ende, und eine Lebenszeit würde nicht zureichen,

alle Urſachen für eine einzige Veränderung zu erforſchen, wenn ſie auch kinderleicht zu entdecken wären. Kurz, die Reihe von Bedingungen *a parte priori* (oder in aufſteigender Linie) muſs ohne Aufhören verlängert werden. Der Begriff einer oberſten Urſache iſt alſo bei einer bloſs wirkenden Natur für allen unſern Begriff, wenn wir Einheit in die Weltbegebenheiten bringen, und ſie durch die Syntheſis der Wahrnehmungen zuſammenfaſſen wollen, zu groſs, wir können die oberſte Urſache nicht erreichen (C. 516. M. I, 587).

17. Eine ganz andere Bewandniſs hingegen hat es, wenn man das Gegentheil von dem Vorhergehenden zur Erklärung der Veränderung wählt, und eine transſcendentale Freiheit annimmt. Geſetzt alſo, es ereigneten ſich hin und wieder Begebenheiten, welche von ſelbſt gewirkt wären, ſo daſs keine vorhergehenden Natururſachen ſie hervorgebracht hätten. Das wären alſo Erzeugungen aus einer transſcendentalen Freiheit, welche die Begebenheiten von ſelbſt angefangen hätte, und alſo die abſolut erſte und unbedingte Urſache derſelben, ſo daſs dieſe mit gar nichts vorhergehenden in Anſehung dieſer Begebenheit zuſammenhinge. So verfolgt uns wieder das Warum nach einem unvermeidlichen Naturgeſetze, wir können es nicht laſſen, zu fragen, warum iſt die Reihe eben angefangen worden, was iſt die (wirkende) Urſache dieſer Begebenheit? Dieſes Warum nöthigt uns alſo, dennoch über dieſen Ruhepunct, den uns die transſcendentale Freiheit ſetzen will, hinauszugehen. Folglich iſt die Vollſtändigkeit der Verknüpfung der Weltveränderungen durch den transſcendentalen Begriff der Freiheit wieder zu klein (C. 516. M. I, 588).

18. Auflöſung dieſes Widerſtreits. Man kann ſich nur zweierlei Cauſalität denken, in Anſehung deſſen, was geſchieht. Die eine iſt die Cauſalität nach der Natur, da eine Urſache der Naturbegebenheiten geſetzt wird, die immer wieder die Wirkung einer andern Urſache iſt, und das ſo fort. Hierdurch

werden zwei Zuſtände, die auf einander folgen, mit einander in eine nothwendige Verknüpfung nach einer Regel geſetzt. Nun beruht die Cauſalität auf Zeitbedingungen, d. i. die Urſache muſs, der Zeit nach, vor der Wirkung hergehen. Wäre aber dieſer vorhergehende Zuſtand immer geweſen, ſo hätte auch die Wirkung immer geweſen ſeyn müſſen. Nun iſt aber die Wirkung erſt in der Zeit entſtanden, folglich muſs auch der vor ihr hergehende Zuſtand, als ihre Urſache, in der Zeit entſtanden ſeyn. Folglich bedarf dieſe Urſache wieder eine Urſache, die vor ihr herging (C. 560. M. I, 647).

19. Die andere Cauſalität iſt die aus Freiheit. Dieſe Cauſalität, im transſcendentalen Verſtande, iſt das Vermögen, einen Zuſtand von ſelbſt anzufangen (C. 561). Sie iſt eine reine transſcendentale Idee, die

a. nichts von der Erfahrung entlehntes enthält;

b. deren Gegenſtand auch in keiner Erfahrung beſtimmt gegeben werden kann, weil die Cauſalität nach der Natur (18) ein allgemeines Naturgeſetz iſt.

(M. I, 648. C. 561.)

20. Die Aufgabe über die Freiheit iſt alſo transſcendental. Kant behauptet daher mit Recht, daſs die Auflöſung dieſer Frage lediglich die Transſcendentalphiloſophie beſchäftigen muſs, da dieſe Aufgabe auf dialektiſchen Argumenten der bloſs reinen Vernunft beruhet. Um nun die Transſcendentalphiloſophie zur Beantwortung dieſer Frage in Stand zu ſetzen, ſucht Kant zuvörderſt ihr Verfahren bei dieſer Aufgabe durch eine Bemerkung näher zu beſtimmen (C. 563. M. I, 651).

21. Die dynamiſchen Vernunftbegriffe haben es nur mit dem Daſeyn eines Gegenſtandes zu thun, folglich kann man bei ihnen auch von der Gröſse der Reihe der Bedingungen abſtrahiren. Mithin entſteht hier die

Frage, ob es ein richtig disjunctiver Satz sei: dafs eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur, oder aus Freiheit entspringen müsse? oder ob nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich statt finden könne? Sind nun die Naturdinge Dinge an sich selbst, so ist die transscendentale Freiheit, und damit alle Freiheit überhaupt, die jederzeit die transscendentale Freiheit voraussetzt, nicht zu retten. Sind aber die Naturdinge Erscheinungen, alsdann verhält es sich anders. Dann kann es intelligibele Ursachen geben, welche nicht Erscheinungen, sondern der Grund der Erscheinungen sind; eine solche intelligibele Ursache aber wird in Ansehung ihrer Causalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, ob zwar ihre Wirkungen erscheinen. Die Erscheinung als Wirkung einer intelligibeln Ursache kann nun frei seyn, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen, als Erfolg aus denselben, nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden. Die Anwendung wird diese Unterscheidung aufklären. Wollte man hingegen der Realität der Erscheinungen (der Behauptung, sie wären Dinge an sich) hartnäckig anhängen, so müfste dieses nothwendig alle Freiheit umstürzen (C. 563 ff. M. I, 652 f. P. 174. M. II, 302).

22. Möglichkeit der Causalität durch Freiheit, in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnothwendigkeit. Sind die Naturdinge Erscheinungen und nicht Dinge an sich selbst, so kann dasselbe Subject, als Erscheinung, dem nothwendigen Naturgesetze der sinnlichen Welt unterworfen, und dennoch, als Noumenon oder Ding an sich selbst, von aller Naturnothwendigkeit frei und unabhängig seyn. Dann würde bei eben derselben Handlung Freiheit und Nothwendigkeit seyn. Als Ding an sich würde das handelnde Subject, das dann nicht in der Zeit ist, die Handlung absolut, ganz selbstthätig oder absolut zuerst anfangen; aber dennoch würde die Handlung, als Erscheinung oder Wirkung in

der Sinnenwelt, nicht bloſs in ihm, ſondern das Subject ſelbſt wieder zu der Handlung durch eine Urſache in einer vorhergehenden Zeit beſtimmt ſeyn; und ſo die Handlung in der Sinnenwelt nur als eine Fortſetzung der Reihe der Natururſachen möglich ſeyn (C. 569. M. I, 656). Das Subject gehört alſo dann, als Urſache (*ſubſtantia phaenomenon*) in die Reihe der Bedingungen, und nur ſeine Cauſalität wird als intelligibel und frei gedacht (C. 589. P. 170 f. M. II, 300).

23. Erläuterung der kosmologiſchen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit. Würden die Gegenſtände der Sinnenwelt für Dinge an ſich ſelbſt genommen, und die Naturgeſetze für Geſetze der Dinge an ſich ſelbſt, (die Täuſchung des transſcendentalen Realismus), ſo wäre der Widerſpruch unvermeidlich, und es bliebe dann weder Natur noch Freiheit übrig. Eben ſo, wenn das Subject der Freiheit gleich den übrigen Gegenſtänden als bloſse Erſcheinung vorgeſtellt würde (Pr. 151. C. 571). Es hilft nichts, wenn man ſich dadurch zu helfen ſucht, daſs man das frei nennen will, wovon der Beſtimmungsgrund innerlich im wirkenden Weſen liegt. Das wäre doch immer nothwendig, denn da der Beſtimmungsgrund eine Urſache in der verfloſſenen Zeit iſt, ſo wäre die ganze Reihe der daraus folgenden Wirkungen doch nicht mehr in unſerer Gewalt, weil die beſtimmende Urſache ſchon vergangen wäre (M. II, 301. P. 171 ff.). Dies iſt eine comparative Freiheit, nach welcher der Menſch vergleichungsweiſe frei iſt, nehmlich von äuſsern Gegenſtänden unabhängig. Man nennt dieſe Freiheit darum die pſychologiſche.

24. Die Frage iſt hier nun eigentlich: ob, wenn man in der ganzen Reihe aller Begebenheiten lauter Naturnothwendigkeit anerkennt, ſie doch auch ohne Widerſpruch als Wirkung aus Freiheit anzuſehen ſei (M. I, 659)? oder ob zwiſchen dieſen zweien Arten von Cauſalität ein gerader Widerſpruch angetroffen wer-

de? Unter den Urſachen in der Erſcheinung kann ſicherlich nichts ſeyn, welches eine Reihe ſchlechthin und von ſelbſt anfangen könnte (C. 573). Demungeachtet kann eine ſolche Urſache als Ding an ſich frei ſeyn. Wird nehmlich die Naturnothwendigkeit bloſs auf Erſcheinungen bezogen, und Freiheit bloſs auf Dinge an ſich ſelbſt, ſo entſpringt kein Widerſpruch zwiſchen beiden (Pr. 151).

25. Wie viel z. B. von einer moraliſchen Handlung reine Wirkung der Freiheit, und wieviel der bloſsen Natur und dem unverſchuldeten Fehler des Temperaments zuzuſchreiben ſei, kann Niemand ergründen. Jene (22 — 24) Theorie lehrt nur, daſs beides zuſammen ſeyn kann. Soll nehmlich Freiheit eine Eigenſchaft gewiſſer Urſachen der Erſcheinungen ſeyn, ſo muſs ſie ein Vermögen ſeyn, die Begebenheiten in der Erſcheinung von ſelbſt (*ſponte*) anzufangen (Pr. 152), oder ein Vermögen abſoluter Spontaneität (P. 84). Dann kann ſie aber nicht der Zeit unterworfen ſeyn, und zu einer gewiſſen Zeit anheben, ſonſt wäre dieſe Cauſalität Natur, und nicht Freiheit (C. 579 f.). Die Idee der Freiheit findet lediglich in dem Verhältniſſe des Intellectuellen zur Erſcheinung, als Urſache zur Wirkung ſtatt (Pr. 152). Denn hier iſt die Bedingung (die Urſache) auſser der Reihe der Erſcheinungen (im Intelligibeln) und mithin keiner ſinnlichen Bedingung und keiner Zeitbeſtimmung durch vorhergehende Urſache unterworfen (C. 580). Daher können wir der Materie in Anſehung ihrer unaufhörlichen Wirkung, dadurch ſie ihren Raum erfüllt, nicht Freiheit beilegen, ob ſchon dieſe Wirkung aus einem innern*) Princip geſchieht. Eben ſo wenig können wir einem Verſtandesweſen, ohne Beziehung auf die Erſcheinungen, als ihre

*) d. h. nicht durch Ausdehnung und Erfüllung des Raums vorhandenen; denn es ſoll die Erfüllung des Raums und die Ausdehnung im Raum erſt möglich machen.

Wirkungen, z. B. Gott, Freiheit beilegen. Denn nur in Beziehung auf die Reihen der Urſachen und Wirkungen in der Erſcheinung, oder als Urſache der Erſcheinungen, handelt das überſinnliche oder Verſtandeswesen frei, und dieſe ihre Freiheit kann man nicht nur negativ als Unabhängigkeit von empiriſchen Bedingungen, d. i. von dem Naturgeſetze der Erſcheinungen, nehmlich dem Geſetze der Cauſalität, beziehungsweiſe auf einander (P. 51) anſehen, ſondern auch poſitiv als ein Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten von ſelbſt anzufangen, ſo, daſs in ihr ſelbſt nichts anfängt, ſondern ſie, als unbedingte Bedingung jeder willkührlichen Handlung, über ſich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verſtattet, indeſſen daſs doch ihre Wirkung in der Reihe der Erſcheinungen anfängt, aber darin niemals einen ſchlechthin erſten Anfang ausmachen kann (C. 581 f.). Ein jeder Anfang der Handlung eines Weſens aus objectiven Urſachen iſt reſpective auf dieſe beſtimmenden Gründe ein erſter Anfang; obgleich dieſelbe Handlung in der Reihe der Erſcheinungen nur ein ſubalterner Anfang iſt, vor welchem ein Zuſtand der Urſache vorhergehen muſs, der ſie beſtimmt, und ſelbſt eben ſo von einer nahe vorhergehenden beſtimmt wird (Pr. 156).

26. Der Begriff der transſcendentalen Freiheit iſt alſo, daſs die Urſache eine Wirkung (eine Reihe von Erſcheinungen (C. 831) anheben könne, ohne daſs ihre Cauſalität ſelbſt anfängt (Pr. 152 *). Eine boshafte Lüge iſt z. B. dem empiriſchen Character des Menſchen oder der Urſache derſelben in der Erſcheinung nach in der ſchlechten Erziehung u. ſ. w. vollkommen gegründet, und dennoch tadelt man den Lügner, nehmlich ſeinem intelligibeln Character nach, oder als Urſache, die ihre Wirkung anheben konnte, d. i. frei iſt (M. I, 671. C. 582 f.). Dieſe Erklärung der Freiheit iſt alſo die richtige, daſs ſie das Vermögen, eine Begebenheit von ſelbſt anzufangen, iſt (Pr. 152 *). Wir können alſo mit der Beurtheilung freier Handlungen, in Anſehung ihrer

Caufalität, nur bis an die intelligibele Urfache kommen (C. 585). Diefer wird allein Freiheit zugeftanden, in fo fern fie die Urfache der Erfcheinungen ift (Pr. 153). Das heifst, diefe allein kann von der Sinnlichkeit unabhängig beftimmt und die finnlichunbedingte Bedingung der Erfcheinungen feyn (C. 585). Alsdann können Natur und Freiheit eben demfelben Dinge, aber in verfchiedener Beziehung, einmal als Erfcheinung in der finnlichen Welt, das andremal als einem Dinge an fich felbft, oder einem Noumenon in der überfinnlichen (intelligibeln) Welt, ohne Widerfpruch beigelegt werden. Só ift die Caufalität unfrer Vernunft in Anfehung ihrer Wirkungen in der Sinnenwelt (praktifche) Freiheit, fo fern fie durch objective Gründe (nicht durch die fubjective Sinnlichkeit des Subjects, fondern durch allgemeingeltende Vernunftgründe) beftimmt wird (Pr. 154 f.). Und fo ift die Frage beantwortet: ob Freiheit und Naturnothwendigkeit in einer und derfelben Handlung fich einander widerftreite? Beide können unabhängig von einander und durch einander ungeftört ftatt finden (M. I, 673); alle Handlungen vernünftiger Wefen find nehmlich als Erfcheinungen Naturbegebenheiten, und folglich nothwendig, als Wirkungen intelligibeler, nicht in der Zeit befindlicher, Wefen aber find fie frei (Pr. 154). Das Naturgefetz bleibt, es mag nun das vernünftige Wefen aus Vernunft, mithin durch Freiheit Urfache der Wirkungen der Sinnenwelt feyn, oder es mag diefe auch nicht aus Vernunftgründen beftimmen. Im letztern Falle ift die Wirkung den empirifchen Gefetzen der Sinnlichkeit unterworfen; im erftern Falle aber ift Vernunft die Urfache diefer Naturgefetze (in Anfehung deffen, was Beziehung der Vernunft auf die freien Handlungen hat (P. 77), und ift alfo frei. Die Vernunft wird aber im letztern Fall nicht felbft von der Sinnlichkeit beftimmt; denn diefe Beftimmung der Vernunft durch die Sinnlichkeit ift unmöglich, und die Vernunft ift alfo in Anfehung der von ihr unabhängigen finnlichen Gegenftände auch frei. Die Freiheit hindert alfo nicht das Naturgefetz der Erfcheinungen, fo wenig als diefes

der Freiheit des praktifchen Vernunftgebrauchs Abbruch thut (Pr. 155).

27. Hiermit hat aber nicht die Wirklichkeit der transfcendentalen Freiheit, als eines der Vermögen, welche die Urfache der Erfcheinungen unferer Sinnenwelt enthalten, dargethan werden follen. Ferner hat auch nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit bewiefen werden follen. Beides würde nicht gelungen feyn, indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas fchliefsen können, was gar nicht nach Erfahrungsgefetzen gedacht werden mufs, und wir die Möglichkeit von keiner Caufalität aus blofsen Begriffen *a priori* erkennen können. Die Freiheit wird hier nur als eine transfcendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erfcheinung durch das Sinnlichunbedingte fchlechthin anzuheben denkt, dabei fich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Gefetzen, welche fie dem empirifchen Gebrauche des Verftandes vorfchreibt, verwickelt. Dafs nun diefe Antinomie auf einem blofsen Scheine beruhe, und Natur der Caufalität aus Freiheit wenigftens nicht widerftreite, das war das einzige, was Kant zeigen konnte, und woran uns auch bei der transfcendentalen Freiheit einzig und allein gelegen feyn kann (C. 585. M I, 674). Die objective Realität oder Wirklichkeit der transfcendentalen Freiheit kann die fpeculative Vernunft alfo nicht fichern, fondern den Begriff diefer Freiheit blofs als problematifch, d. i. als nicht unmöglich zu denken, aufftellen; mit dem Vermögen der praktifchen Vernunft aber ftehet auch diefer Begriff feft, und zwar in derjenigen abfoluten Bedeutung genommen, worin die fpeculative Vernunft beim Gebrauch des Begriffs der Caufalität die Freiheit bedarf, um fich wider die Antinomie zu retten, darin fie unvermeidlich geräth, wenn fie in der Reihe der Caufalverbindung fich das Unbedingte denken will. Diefes foll nun in den beiden folgenden Abfchnitten diefes Artikels gezeigt werden (P. 4. C. 831). Die transfcendentale Freiheit macht alfo keinen Gegenftand einer uns möglichen theoretifchen

Erkenntniſs aus, und kann ſchlechterdings nicht für ein conſtitutives, ſondern, wie alle Ideen im theoretiſchen Gebrauch, lediglich als ein regulatives und zwar nur negatives Princip der ſpeculativen Vernunft (welches gebietet, bei keiner Natururſache, als ſei ſie die abſolut erſte ſtehen zu bleiben) gelten (K. XVIII).

Praktiſche oder moraliſche Freiheit.

28. Auf die transſcendentale Idee der Freiheit gründet ſich nun der praktiſche Begriff derſelben, und es iſt eigentlich jene, welche in dieſer das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmacht, welche von jeher die Frage über die Möglichkeit der Freiheit umgeben haben. Die transſcendentale Freiheit iſt nehmlich ein ganz reiner Begriff *a priori*, dahingegen die praktiſche Freiheit etwas Empiriſches, nehmlich eine eigene Art von Cauſalität iſt, die das Begehrungsvermögen beſtimmt. So wie nun die transſcendentale Freiheit die Unabhängigkeit von aller Cauſalität überhaupt iſt, ſo iſt die praktiſche Freiheit nur die Unabhängigkeit von einer gegebenen Cauſalität des Begehrungsvermögens. Die Freiheit im praktiſchen Verſtande (*libertas practica*, *liberté morale*) iſt die Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit (C. 562. M. I, 649). Wir haben nehmlich ein Vermögen in uns, welches nicht bloſs mit ſeinen ſubjectiv beſtimmenden Gründen (den Antrieben der Sinnlichkeit), welche die Natururſachen ſeiner Handlungen ſind, in Verknüpfung ſteht. Das iſt die menſchliche Willkühr, die zwar eine ſinnliche (*arbitrium ſenſitivum*, aber keine thieriſche (*arbitrium brutum*), die nicht anders, als durch ſinnliche Antriebe, d. i. pathologiſch beſtimmt werden kann (C. 830), ſondern eine freie Willkühr (*arbitrium liberum*) iſt, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht nothwendig macht, ſondern dem Menſchen ein Vermögen beiwohnt, ſich von ſelbſt (durch Bewegurſachen, welche nur von

der Vernunft vorgeſtellet werden) zu beſtimmen. Alles, was mit dieſer freien Willkühr, es ſei als Grund oder Folge, zuſammenhängt, wird praktiſch genannt (C. 83o). Die praktiſche Freiheit iſt alſo nichts anders, als das Vermögen, ſich durch objective (für jede Vernunft geltende) Gründe, die bloſs Ideen oder Vernunftbegriffe ſind, zu beſtimmen; welche Verknüpfung durch Sollen ausgedrückt wird. (Pr. 153. C. 561 f.). Dieſe praktiſche Freiheit kann durch Erfahrung bewieſen werden. Denn, nicht bloſs das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt (angenehme oder unangenehme Eindrücke auf ſie macht), beſtimmt die menſchliche Willkühr; ſondern wir haben ein Vermögen, durch Vorſtellungen von dem, was ſelbſt auf entferntere Art nützlich oder ſchädlich iſt, die Eindrücke auf unſer ſinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden. Dieſe Ueberlegungen aber von dem, was in Anſehung unſeres ganzen Zuſtandes begehrungswerth, d. i. gut und nützlich iſt, beruhen auf der Vernunft (C. 83o). Wir erkennen alſo die praktiſche Freiheit durch Erfahrung, als eine von den Natururſachen, nehmlich als eine Cauſalität der Vernunft in Beſtimmung des Willens (C. 831).

29. Die objectiven Gründe, welche die Willkühr des Menſchen beſtimmen, heiſsen Geſetze der Freiheit oder moraliſche Geſetze im Gegenſatze gegen Geſetze der Natur (G. V. 2). Dieſe moraliſchen Geſetze heiſsen auch, in ſo fern ſie die Antriebe der Sinnlichkeit einſchränken, Imperativen oder Gebote. Sie ſagen, was geſchehen ſoll, ob es gleich vielleicht nie geſchieht, und unterſcheiden ſich darin von Naturgeſetzen, die nur von dem handeln, was geſchieht, weshalb ſie auch praktiſche Geſetze genannt werden (C. 83o). Die Cauſalität der Vernunft iſt nun in Anſehung ihrer Wirkungen in der Sinnenwelt wirklich Freiheit, ſo fern objective Gründe, die ſelbſt Ideen ſind, in Anſehung jener Cauſalität als beſtimmend angeſehen werden (Pr. 154). Die Wiſſenſchaft von dieſen objectiven Gründen oder Freiheitsgeſetzen heiſst Ethik,

oder Sittenlehre (G. V. 2). Freiheit im praktischen Verstande ist also diejenige Eigenschaft der Causalität des Willens, da diese unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend seyn kann (G. 97). Ihre Handlungen hängen nicht von subjectiven Gründen, mithin auch von keinen Zeitbedingungen und also auch nicht vom Naturgesetze ab, welches die Zeit zu bestimmen dient, weil Gründe der Vernunft allgemein ihren Handlungen die Regel geben (Pr. 154). Die angeführte Erklärung der Freiheit ist negativ (verneinend), denn sie hat lauter verneinende Merkmale, sie sagt bloss, was die Freiheit nicht ist, nehmlich keine Abhängigkeit von subjectiven Gründen, d. i. sinnlichen Antrieben (K. V). Es ist ein inneres, dem Menschen selbst nicht einmal recht bekanntes Vermögen, und heisst auch die innere Freiheit, um sie von der äussern oder gesetzlichen zu unterscheiden. Sie ist ein Vermögen, sich von der ungestümen Zudringlichkeit der Neigungen dermassen loszumachen, dass gar keine, selbst die beliebteste nicht, auf eine Entschliessung, zu der wir uns jetzt unserer Vernunft bedienen sollen, Einfluss habe (P. 287). Diese Erklärung ist aber unfruchtbar, das Wesen der Freiheit aus ihr einzusehen; weil wir daraus bloss lernen können, was die Freiheit nicht ist, nicht aber, was sie eigentlich ist.

30. Allein es fliesst aus dieser Erklärung ein positiver (bejahender) Begriff der Freiheit, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Der Begriff der Causalität führt nehmlich den Begriff von Gesetzen bei sich, indem sie darin bestehet, dass etwas, was wir Wirkung nennen, durch etwas anders, was Ursache heisst, so gesetzt wird, dass das erstere aus dem letzteren nach einem Gesetze folgen muss. Die Freiheit ist nun nicht etwa gesetzlos, sondern muss vielmehr auch eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen seyn, aber diese sind von besonderer Art. Die Freiheit des Willens ist nehmlich die Eigenschaft desselben, sich selbst ein Gesetz zu seyn, d. i. Autonomie.

Bei der Naturnothwendigkeit ist jede Wirkung nur nach dem Gesetze möglich, dass etwas anderes die wirkende Ursache zur Causalität bestimme. Bei der Freiheit hingegen ist jede Wirkung nur durch eine sich selbst bestimmende Causalität möglich, und daher gebietet das Gesetz der Freiheit auch unbedingt, oder ein freier Wille oder ein Wille unter sittlichen Gesetzen (deren Wesen es ist, einem sinnlichen Begehrungsvermögen unbedingt oder kategorisch zu gebieten) ist einerlei (M. II, 128. G. 97 f.). Man kann übrigens diese positive Erklärung auch so ausdrücken: Freiheit ist das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu seyn (K. VI).

Rechtfertigung des Transscendentalen in dem Begriff der praktischen Freiheit.

31. Es ist nun die Frage, ob die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heisst, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur seyn möge (C. 831). Das heisst, es fragt sich, ob es eine solche Autonomie des Willens gebe? Wenn Freiheit des Willens voraus gesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit (oder Moralität, d. i. das Verhältniss der Handlungen zur Autonomie des Willens) sammt ihrem Princip daraus, durch blosse Zergliederung ihres Begriffs. Wenn man die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden Ursache einsähe, so würde man auch, nicht etwa bloss die Möglichkeit, sondern sogar die Nothwendigkeit des moralischen Gesetzes, als obersten praktischen Gesetzes vernünftiger Wesen, denen man Freiheit der Causalität ihres Willens beilegt, einsehen. Indessen ist das doch immer ein synthetischer Satz: dass ein absolut guter Wille (der nicht wozu nützlich, sondern an sich, ohne allen Vergleich, gut, oder sittlich gut sei)

ein solcher sei, dessen Maxime (Handlungsregel) jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalte, d. h. dass die Handlungsregel jederzeit die Beschaffenheit enthalte, dass man mit derselben zugleich wolle, sie solle allgemeines Gesetz seyn, und nicht etwa bloss eine Privatregel für unser subjectives Begehren. Durch Zergliederung des Begriffs von einem absolut guten Willen kann aber diese Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche synthetische Sätze sind aber nur dadurch möglich, dass beide Erkenntnisse (die Begriffe im Subject und Prädicat) durch die Verknüpfung mit einem dritten (Erkenntniss) mit einander verbunden werden, in welchem sie beiderseits anzutreffen sind. Wir haben hier nun zwei solche Erkenntnisse, erstlich, den Begriff im Subject, ein absolut guter Wille; zweitens, den Begriff im Prädicat, derjenige Wille, dessen Maxime sich jederzeit selbst als allgemeines Gesetz in sich enthält. Der positive Begriff der Freiheit verschafft nun das dritte Erkenntniss. Dies dritte kann hier nicht die Möglichkeit der Erfahrung seyn, wie bei den physischen Ursachen, s. Analogie der Ursache und Wirkung. Was dieses dritte Erkenntniss sei, worauf uns die Freiheit hinweiset, lässt sich hier so fort noch nicht anzeigen. Es bedarf erst noch einiger Vorbereitung, um die Deduction des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft, und mit ihr die Möglichkeit obigen synthetischen Satzes (oder des kategorischen Imperativs) begreiflich zu machen (G. 98 f. M. II, 129).

32. Freiheit muss als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden. Da Sittlichkeit für uns bloss als für vernünftige Wesen zum Gesetze dient, und lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muss, so muss die letztere sowohl, als die erstere, von allen vernünftigen Wesen gelten. Ein jedes Wesen hat nun wirklich praktische Freiheit, wenn es nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann. Das ist aber der Fall mit allen vernünftigen Wesen, weil sie sonst die

Bestimmung der Urtheilskraft nicht ihrer Vernunft zuschreiben würden, sondern einem Antriebe (M. II, 130. G. 99 ff.).

33. Wir können also die Realität der transscendentalen Freiheit in uns und der menschlichen Natur zwar nicht beweisen, sondern müssen sie bloss voraussetzen, wenn wir ein Wesen als vernünftig und mit Bewusstseyn seiner Causalität in Ansehung der Handlungen uns denken wollen; aber wir müssen doch jedem mit Vernunft und Willen begabten Wesen die Eigenschaft beilegen, sich unter der Idee seiner Freiheit zum Handeln zu bestimmen. Ein Wesen, das sich nicht unter dieser Idee zum Handeln bestimmt, wird bloss durch Antriebe in Bewegung gesetzt, und ist ein blosses Thier ohne Vernunft und Willen (G. 101 f. M. II, 131).

34. Es zeigt sich hier, man muss es frei gestehen, eine Art von Cirkel, aus dem nicht heraus zu kommen ist, wie es scheint. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, weil wir uns sonst nicht in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen denken könnten, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben, denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beide Autonomie. Sie sind Wechselbegriffe, d. i. solche, die man für einander setzen und gebrauchen kann, davon aber eben darum der eine nicht gebraucht werden kann, um den andern zu erklären und von ihm Grund anzugeben. Solche Wechselbegriffe können höchstens nur dazu dienen, um verschieden scheinende Vorstellungen von eben demselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff zu bringen. Dies ist aber eine logische Absicht und dem Verfahren in der Arithmetik ähnlich, wenn man verschiedene Brüche gleiches Inhalts auf den kleinsten Ausdruck bringt (G. 104. M. II, 135). Wenn nehmlich unser Wille unabhängig von sinnlichen Gegenständen, als der Materie des Wollens, durch die blosse Form, dass eine Lebensregel Gesetz seyn könne, bestimmt werden

kann, so ist er im strengsten oder transscendentalen Verstande frei, denn die bloſse Form des Gesetzes gehört nicht unter die Erscheinungen, und er ist daher von denselben ganz unabhängig. Umgekehrt, ist der Wille frei, so kann ihn allein die gesetzgebende Form bestimmen; denn die Materie des Gesetzes wird dazu nicht tauglich seyn, weil sie zu den Erscheinungen gehört, von welchen er unabhängig seyn soll. Eine solche Freiheit oder Bestimmung des Willens durch die Form des Gesetzes ist aber Autonomie, die Bestimmung des Willens durch die Materie des Gesetzes aber Heteronomie (M. II, 196 - 199. 205. P. 51 f. 58 f.).

35. Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig; wir nehmen nehmlich vielleicht einen andern Standpunct ein, wenn wir uns als *a priori* durch Freiheit wirkende Ursachen denken, als wenn wir uns als *a posteriori* nach dem Causalgesetze entspringende, in die Sinne fallende Wirkungen wahrnehmen (M. II, 136. G. 105). Wenn wir den Menschen betrachten, so finden wir auch wirklich, daſs er, wie jeder sinnliche Gegenstand, zwei Seiten hat. Als Sinnenwesen ist er eine Erscheinung, als ein vernünftiges Wesen muſs er sich als Intelligenz ansehen, und als solche ist er ein Ding an sich. Mithin hat der Mensch zwei Standpuncte, daraus er sich selbst betrachten und die Gesetze seiner Handlungen erkennen kann:

a. als zur Sinnenwelt gehörig, unter Naturgesetzen (Heteronomie);

b. als zur intelligibeln Welt gehörig, unter Freiheitsgesetzen (Autonomie).

(M. II, 140. G. 108 f.).

36. Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibeln Welt gehöriges Wesen (Intelligenz) kann der Mensch die Causalität seines Willens niemals anders, als unter der Idee der Freiheit, denken. Denn Freiheit ist Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Welt, und diese muſs die Vernunft ede-

zeit sich selbst beilegen. Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Princip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen zum Grunde liegt. Als eine Erscheinung (Phänomen), mithin als ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen (welches der Mensch wirklich auch ist), steht die Causalität des Begehrungsvermögens des Menschen unter dem Naturgesetze; als ein solches ist der Mensch nicht frei, sondern, wie alle Naturdinge, der Nothwendigkeit unterworfen, denn er findet die Bestimmungsgründe einer jeden Handlung in dem, was nicht mehr in seiner Gewalt steht, da es mit der Zeit, worin es vorhanden ist, längst vergangen ist (P. 174. M. II, 302). Als Erscheinung wirkt folglich der Mensch nach Naturgesetzen, steht also unter einer fremden Gesetzgebung (Heteronomie), und kann nicht als sittlich beurtheilt werden, sondern seinen Wirkungen liegt, so wie allen Erscheinungen, das Naturgesetz zum Grunde (G. 109. 117. M. II, 141).

37. Hierdurch ist nun der Verdacht, den wir oben (34) rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Cirkel in unserm Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten; daſs wir nehmlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der Freiheit wiederum zu schliessen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten. Wir erbetteln nicht etwa das sittliche Gesetz, als ein Princip, das uns gutgesinnte Seelen wohl gern einräumen werden, welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz aufstellen könnten. Hier hat also Kants Theorie von der Sinnenwelt, als einem Inbegriff von Erscheinungen, einen groſsen Einfluſs. Denn nach derselben kann, ja muſs beides zugleich statt finden, der Mensch muſs beides zugleich, ein intelligibeles Wesen (Ding an sich) und auch eine Erscheinung seyn (G. 117). Denn denken wir uns als frei, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt (intelligibele Welt, Welt der Din-

ge an sich selbst oder Noumenen, und erkennen die Autonomie des Willens. Aus der Autonomie des Willens entspringt aber eine wichtige Folge, nehmlich die Moralität. Denn die Moralität ist ja nichts anders, als das Verhältniss der Handlung zur Autonomie des Willens (G. 85). Folglich erkennen wir dadurch, dass wir uns als Glieder in die Verstandeswelt setzen, die Moralität, als Folge der Autonomie des Willens, an. Wir denken uns aber auch als verpflichtet. Dann betrachten wir uns als zur Sinnenwelt gehörige Wesen, die aber zugleich zur Verstandeswelt gehören, und ihre Beschaffenheit als Sinnenwesen ihrer Beschaffenheit als Verstandeswesen unterordnen sollen (G. 115 f. M. I, 142). Dies enthält nicht den mindesten Widerspruch; dass wir uns aber auf diese zweifache Art vorstellen und denken müssen, beruht, was das erste betrifft, auf dem Bewusstseyn unsrer selbst, als durch Sinne afficirter Gegenstände, was das zweite anlangt, auf dem Bewusstseyn unsrer selbst als Intelligenzen, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken, mithin als zur Verstandeswelt gehörig (G. 117. M. II, 151).

38. Das vernünftige Wesen nennt seine Causalität einen Willen, bloss als ein Glied der Verstandeswelt. Nun enthält aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben; sie ist also und muss auch in Ansehung meines Willens, der ganz zur Verstandeswelt gehört, als unmittelbar gesetzgebend gedacht werden. Folglich werde ich mich als Intelligenz (Verstandeswesen), obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, oder als Erscheinung (Sinnenwesen), dennoch dem Gesetze der Verstandeswelt unterworfen erkennen. Die Gesetze der Verstandeswelt sind aber die Gesetze der Vernunft, nach welchen etwas nicht nothwendig geschehen muss. Die Vernunft ist es nehmlich, welche in der Idee (dem Vernunftbegriff) der Freiheit das Gesetz der Verstandeswelt enthält, d. i. eines Gesetzes, nach welchem wir unabhängig sind von den Ursachen der Sinnenwelt, wenn wir Handlungen hervorbringen, oder

als vernünftige Wesen wirken. So erkenne ich mich also der Autonomie des Willens unterworfen, d. i. blofs von dem Gesetze meines eigenen Willens abhängig. Folglich mufs ich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen, d. i. als Gebote, welche die sinnlichen Antriebe (Ursachen der Sinnenwelt) beschränken, und die diesem Princip gemäfsen Handlungen als Pflichten ansehen (M. II, 143. G. 110 f.). *)

39. Das moralische Gesetz verbindet uns also dadurch, dafs die Idee der Freiheit uns zu Gliedern einer intelligibeln Welt macht, wodurch, wenn wir solches allein wären, alle unsere Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäfs seyn würden, da wir uns aber zugleich als Glieder der Sinnenwelt anschauen, gemäfs seyn sollen, welches kategorische Sollen einen synthetischen Satz *a priori* (den kategorischen Imperativ) vorstellt. Dieser kategorische Imperativ wird also dadurch möglich, dafs zu dem durch sinnliche Antriebe afficirten Begehrungsvermögen noch die Idee eines durch sich selbst (sein eigenes Gesetz) bestimmten und zur Verstandeswelt gehörigen Willens hinzukömmt, welcher die unbedingte Bedingung jenes sinnlich afficirten Begehrungsvermögens enthält (M. II, 144. G. 111 f.).

40. Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft, d. i. der Vernunft, in so ferne sie bei ihren Wirkungen (den Handlungen) nicht auf ein wissenschaftliches System Rücksicht nimmt, bestätigt die Richtigkeit dieser Deduction. Denn selbst der ärgste Bösewicht wünscht zuweilen von den ihn bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt frei zu seyn, und versetzt sich

*) Daher erklärt Kant die Freiheit, in praktischer Bedeutung, auch, als das Vermögen des Menschen, die Befolgung seiner Pflichten gegen alle Macht der Natur zu behaupten (Berl. Monatsſch. J. 1796. S. 496).

alſo in den Standpunct eines Gliedes der Verſtandeswelt, das nach einem Geſetze handeln möchte, dem er jene beſtimmenden Urſachen der Sinnenwelt unterwürfe (M. II, 145. G. 112 f.). Der Rechtsanſpruch aber, ſelbſt der gemeinen Menſchenvernunft, auf Freiheit des Willens gründet ſich auf das Bewuſstſeyn und die zugeſtandene Vorausſetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von bloſs ſubjectiv beſtimmenden Urſachen (von Neigungen, wenigſtens als beſtimmenden, wenn gleich nicht als afficirenden, Bewegurſachen unſeres Begehrens (P. 212), die insgeſamt das ausmachen, was bloſs zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit gehört, welches eben der negative Begriff von Freiheit iſt. Der Begriff der Freiheit der Willkühr gehet nicht vor dem Bewuſstſeyn des moraliſchen Geſetzes in uns her, ſondern wird nur aus der Beſtimmbarkeit unſerer Willkühr durch dieſes, als ein unbedingtes Gebot geſchloſſen. Hiervon kann man ſich bald überzeugen, wenn man ſich fragt: ob man auch gewiſs unmittelbar ſich eines Vermögens bewuſst ſey, jede noch ſo groſse Triebfeder zur Uebertretung (z. B. in Phalaris Ochſen gebraten zu werden, wenn man nicht einen falſchen Eid thun wolle) durch feſten Vorſatz überwältigen zu können. Jedermann wird zwar eingeſtehen müſſen: er wiſſe nicht, ob, wenn ein ſolcher Fall einträte, er nicht in ſeinem Vorſatze wanken würde; gleichwohl aber gebietet ihm die Pflicht unbedingt: er ſolle ihm treu bleiben; und hieraus ſchlieſst er mit Recht: er müſſe es auch können, und ſeine Willkühr ſei alſo frei (R. 58 *. G. 117).

41. Uebrigens hieſse es, die Grenzen der Vernunft überſchreiten wollen, wenn man erklären wollte, wie Freiheit (und folglich Moralität) möglich ſei; denn erklären heiſst, aus ſeinen Urſachen ableiten, aber transſcendentale Freiheit iſt ja die Unabhängigkeit vom Geſetze der Cauſalität überhaupt, welches alles nothwendig macht, und alle Freiheit in der Natur aufhebt, indem Freiheit in der Natur Geſetzloſigkeit und die Vernichtung aller Erfahrung,

d. i. der gesammten Natur, als solcher, seyn würde (M. II, 154. G. 120). Freiheit ist eine blosse Idee, deren objective Realität (Gültigkeit als eines wirklich vorhandenen Objects) auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargethan werden kann; die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom blossen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens (nehmlich sich als Intelligenz zum Handeln, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstincten zu bestimmen) bewusst zu seyn glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig, als Vertheidigung, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben, und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären. Die Freiheit ist nehmlich keine Eigenschaft der menschlichen Seele, in so fern uns diese in unserm innern Sinne in Begehrungen erscheint; denn wir können von der Freiheit des Willens nie eine Erfahrung machen. Sondern sie ist ein transscendentales Prädicat des Vermögens eines Sinnenwesens zu wirken, d. i. ein solches Prädicat, aus welchem die Möglichkeit einer Erkenntniss *a priori*, nehmlich die des Sittengesetzes abgeleitet werden kann (P. 168). Man kann den Gegnern der Behauptung eines freien Willens nur zeigen, dass sie entweder den Menschen (auch so, wie er erscheint, oder als Naturwesen) als Ding an sich selbst betrachten; alsdann aber fällt für ihn die Nothwendigkeit des Causalgesetzes weg, und es wird alles zufällig. Denn wie ein Ding an sich selbst, in Ansehung seiner Wirkungen, dem Causalgesetze unterworfen seyn müsse, ist schlechterdings nicht einzusehen, weil ich nichts von einem Dinge an sich *a priori* wissen kann, folglich nie der Begriff der Nothwendigkeit in die Bestimmungen desselben hineinkommen könnte, wenn ich es anders erkennen und bestimmen könnte. Und doch ist der Begriff der Nothwendigkeit die Hauptsache im Begriff der Causalität. Am

allerwenigsten aber können dann die Handlungen dieser Wesen nothwendig und frei zugleich seyn (M, II. 299, P. 169 f.) Betrachten sie aber den Menschen als Erscheinung, so kann doch etwas seyn, was da erscheint, und wir müssen uns so etwas, der Natur unsers Verstandes gemäss wirklich auch denken. Die Wirkungen dessen, was da erscheint (des Intelligibeln oder Noumens) können aber nicht nach dem Gesetze der Causalität der Natur aus dem Noumen entspringen, weil dieses sonst als Erscheinung wirken, folglich nicht Noumen seyn würde. Daher müssen wir sie als unabhängig von der Causalität, d. i. als frei im strengsten oder transscendentalen Verstande denken (G. 120 f. M. II, 155). Die subjective Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, ist aber mit der Unmöglichkeit, begreiflich zu machen, wie es zugeht, dass uns das Daseyn des moralischen Gesetzes nicht gleichgültig ist, einerlei; und dieses ist doch die Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt (M. II, 156. G. 121).

42. In (27) wurde zugegeben, dass der Vernunftbegriff (die Idee) der Freiheit, als ein wirkendes Vermögen bloss problematisch sei, d. i. dass über die Wirklichkeit des Gegenstandes desselben nichts entschieden werden könne. Aber das Daseyn des Sittengesetzes entscheidet nun auch über die Wirklichkeit der Freiheit, und macht den Vernunftbegriff derselben assertorisch, oder weiset ihm einen wirklichen Gegenstand an (P. 188). Die Freiheit, positiv betrachtet, als die Causalität eines Wesens, in so fern es zur intelligibeln Welt gehört, ist nehmlich ein Postulat der praktischen Vernunft, das ist eine in praktischer (moralischer) Rücksicht nothwendige Voraussetzung. Giebt es nehmlich, wie nicht zu leugnen ist, ein moralisches Gesetz, das, als eine Causalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt) die Willkühr bestimmt, und einen reinen Willen in uns beweiset, in welchem die sittlichen Gesetze und Begriffe ihren Ursprung haben (K. XVIII. f.); ist folglich die Moralität kein Hirngespinst: so muss die Un-

abhängigkeit von der Sinnenwelt und das Vermögen der Bestimmung seines Willens, nach dem Gesetze einer intelligibeln Welt, d. i. die **Freiheit** nothwendig dabei vorausgesetzt werden (P. 238. f.). Das moralische Gesetz zeigt also, daſs die Freiheit etwas wirkliches sei. Da nun die Freiheit nicht Gesetzlosigkeit, sondern nur eine Causalität nach einem Gesetze ist, das nicht unter Zeitbedingungen steht, so ist damit zugleich das Gesetz einer intelligibeln Welt dargelegt, worauf die speculative Vernunft nur hinweisen, ihren Begriff aber weder bestimmen, noch seine Wirklichkeit durch irgend etwas darthun konnte (P. 240). Uebrigens erkennen wir dadurch weder die intelligibele Welt, noch die Freiheit, noch sehen wir damit ein, wie die Freiheit möglich sei, und wie man sich diese Art von Causalität theoretisch und positiv vorzustellen habe. Sondern durchs moralische Gesetz und zu dessen Behuf wird bloſs postulirt, d. i. als nothwendig vorausgesetzt, daſs eine Freiheit sei (P. 240. f.). Die Freiheit ist also dadurch nicht ein Erkenntniſs geworden, sondern sie ist ein (transscendenter) Gedanke, in dem nichts Unmögliches ist, und der durch ein apodiktisches praktisches Gesetz objective Realität bekommen hat, weil es sonst dem Menschen nicht möglich seyn würde, sich dasjenige zum Gegenstande seines Strebens zu machen, was das Moralgesetz ihm dazu vorschreibt. Das heiſst, das Moralgesetz versichert uns, daſs die Freiheit kein leerer Begriff sei, sondern einen Gegenstand habe, ohne doch anzeigen zu können, wie sich der Begriff auf einen Gegenstand beziehet (P. 243).

43). Die Freiheit, in praktischer Bedeutung, kann nun in zweierlei Rücksicht betrachtet werden:

a. in so fern sich **ethische** Gesetze auf sie beziehen, d. i. solche, welche fordern, daſs sie selbst Bestimmungsgründe der Handlungen seyn sollen; dann ist es die Freiheit sowohl **im äuſsern als innern** Gebrauche der Willkühr; oder

b. in fo fern fich blofs juridifche Gefetze auf fie beziehen, d. i. folche, die nur auf blofse äufsere Handlungen und deren Gefetzmäfsigkeit (nicht auf Gefinnungen) gehen; dann ift es die Freiheit blofs im äufsern Gebrauche der Willkühr, die man auch, zum Unterfchiede von der erftern (der ethifchen), die juridifche Freiheit nennen könnte. So wäre denn die praktifche Freiheit entweder die ethifche oder die juridifche (K. VI. f.).

44. Die Freiheit der Willkühr kann endlich nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gefetz zu handeln (*libertas indifferentiae*, Freiheit der Gleichgültigkeit), erklärt werden. Die Willkühr, als Phänomen, giebt zwar in der Erfahrung häufige Beifpiele davon. Allein wir kennen die Freiheit (fo wie fie uns durchs moralifche Gefetz allererft kundbar wird) nur als negative Eigenfchaft in uns. Wir kennen fie nehmlich nur als die Eigenfchaft in uns, durch keine finnlichen Beftimmungsgründe zum Handeln genöthigt zu werden (K. XXVII).

45. Wie hingegen die Freiheit, als Vermögen des Menfchen, in fo fern er eine Intelligenz ift, oder als eines Noumens (Dinges an fich felbft), in Anfehung der finnlichen Willkühr nöthigend ift, oder ihre pofitive Befchaffenheit, können wir theoretifch, d. i. zum Erkenntnifs derfelben, gar nicht darftellen. Die Handlungen des Menfchen, wenn wir fie moralifch beurtheilen, find zwar dem gefetzgebenden Willen entweder angemeffen oder zuwider. Aber dafs fie diefe Befchaffenheit haben, erklärt uns nicht, was Freiheit an fich felbft fei. Denn die freie Willkühr ift ein überfinnliches Vermögen, welches Erfcheinungen nicht verftändlich machen können. Um alfo zu behaupten, Freiheit fei das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gefetz zu handeln, müfsten wir diefes Merkmal aus der Einficht in die Freiheit felbft hernehmen. Die Freiheit kann alfo nimmermehr darin gefetzt werden, dafs das vernünftige

Wesen auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann, wenn gleich die Erfahrung oft genug beweiset, dass es geschieht. Wir können gar nicht einmal begreifen, wie dieses möglich ist. Es ist ein Anderes, einen Satz der Erfahrung einräumen, und wieder ein Anderes, ihn zum Erklärungsprincip (wie hier, des Begriffs der freien Willkühr) und allgemeinen Unterscheidungszeichen (wie hier, von der thierischen, oder knechtischen Willkühr) machen. Denn das erstere behauptet nicht, dass der eingeräumte Satz ein zum Begriff gehöriges Merkmal enthalte. Dies ist aber doch zum Unterscheidungsmerkmal erforderlich. Die praktische oder moralische Freiheit ist eigentlich allein ein Vermögen, die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen; obige Erklärung (in 44) ist also eigentlich eine Bastarderklärung, denn sie thut, über den praktischen Begriff, noch die Ausübung desselben hinzu, wie sie die Erfahrung lehrt, wodurch der Begriff ein falsches Licht bekommt (K. XXVII).

Gesetzliche Freiheit.

46. Die juridische Freiheit (in 43) giebt den Begriff der gesetzlichen Freiheit des Staatsbürgers, und es ist eigentlich jene, welche hier nur noch eine besondere Bestimmung bekommt, und dadurch ein der juridischen Freiheit untergeordneter Begriff wird. Die juridische Freiheit nehmlich in Beziehung auf die Gesetzgebung in einem Staate ist die gesetzliche Freiheit. Die gesetzliche Freiheit bestehet nehmlich darin, dass der Staatsbürger keinem andern Gesetze gehorcht, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat. Diese gesetzliche Freiheit ist ein rechtliches, von dem Wesen eines Staatsbürgers (als solchem) unabtrennliches Attribut desselben, d. i. ohne sie kann Niemand ein Staatsbürger seyn. Ein Staatsbürger ist aber ein solches Glied des Staats, welches mit den übrigen Gliedern desselben zur Gesetzgebung vereinigt ist (K. 166).

47. Die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualification zum Staatsbürger aus; wer nehmlich diese Fähigkeit hat, der ist selbstständig im Volke. Ein solcher ist nicht bloss Theil des gemeinen Wesens (Staats), sondern auch Glied desselben, d. i. ein Theil desselben, der aus eigener Willkühr in Gemeinschaft mit andern handelt. Ein bloss passiver (nicht Stimmgebender) Staatsbürger scheint ein Widerspruch zu seyn. Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: der Kaufmannsdiener, der Geselle, der Dienstbote u. s. w. entbehren der bürgerlichen Persönlichkeit und haben nicht die Fähigkeit zur Stimmgebung. Wer nicht nach eigenem Betrieb genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, ist als Theil des Staats nur eine einem andern Staatsbürger anklebende Bestimmung (inhärirt demselben als Accidenz). Denn er hängt von der Verfügung eines Andern (nicht der des Staats) ab. Stelle ich auf meinem Hofe eine Holzhacker an, so ist er mein (eines Staatsbürgers) Handlanger, wird von mir befehligt und muss von mir beschützt werden, mithin besitzt er keine bürgerliche Selbstständigkeit. Dieser ist nicht Staatsbürger, sondern bloss Staatsgenosse; obwohl dieses nicht der Freiheit desselben als Menschen entgegen ist, denn kein Gesetz muss ihn hindern, sich aus diesem passiven Zustande zum activen (zum Staatsbürger) empor zu arbeiten (K. 167).

Kant. Crit. der rein. Vern. Einleit. III. S. 7. — Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. S. 434 — I. Abschn. S. 443. ff. — 3. Antinomie S. 472. ff. — V. Abschn. S. 516. ff. — IX. Abschn. III. S. 560. ff — IV. S. 589. — Methodenl. II. Hauptst. I. Abschn. S. 830. ff.

Dess. Prolegom. §. 53. S. 151. f.

Dess. Grundleg. zur Metaph. der Sitt. Vorrede. S. 2. — III. Abschn. S. 97. ff.

Dess. Crit. der pract. Vern. Vorr. S. 4. — I. Th. I. B. I. Hauptst. §. 5 S. 51. f. — §. 6. S. 51. f. — §. 8. S. 58. f. — I. S. 77 — S. 84. — III. Hauptst. S. 167. ff.

— ***. S. 188. — II. B. II. Hauptst. S. 212. — VI. S. 238. ff. — VII. S. 243. — II. Th. S. 287.

Dess. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 43. S. 174. — II. Th. § 76. S. 342.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit I. S. V. ff. — IV S. XVIII. f. — S. XXVII f. — II. Th. §. 46 S. 166. ff.

Dess. Religion. I. Stück. Allgem. Anmerk. S 58. *)

Freiheitsbegriff,

Freiheitsidee, *conceptus libertatis*, *idea libertatis*, *idée de la liberté*. Man giebt diesen Namen demjenigen Begriff, welcher die Möglichkeit von Gegenständen nach einer Causalität zuläfst, die von keiner andern Causalität abhängt. Er führt also eigentlich in Ansehung der Erkenntnifs nur ein negatives Princip (einer nicht abhängigen Causalität) bei sich; aber in Ansehung der Willensbestimmung hat er ein positives Princip (eine durch blofse Vernunftbegriffe den Willen bestimmende Causalität). (U. XI). Der Freiheitsbegriff beruhet auf der Gesetzgebung der Vernunft (U. XXI), und ist die Vorstellung von einer aller Lust am Gegenstande vorhergehenden Bestimmung des obern Begehrungsvermögens durch reine Vernunft (U. XLV). Man sehe hievon den Artikel: Freiheit.

Freimüthigkeit.

Dieses Wort bedeutet: das Zutrauen zu sich selbst, in Ansehung des Urtheils Anderer. Man kann aber diese Freimüthigkeit in zweierlei Rücksicht haben. Einmal kann man freimüthig seyn, weil man sich bewufst ist, dafs man kein nachtheiliges Urtheil verdient. Dies ist die bescheidene Freimüthigkeit, sich andern Menschen zur Beurtheilung aufzustellen, und heifst Dreistigkeit, s. Dreistigkeit.

2. Dann aber kann man auch freimüthig seyn, weil man Andrer Urtheil nicht für wichtig genug hält. Dies

ist die unbescheidene Freimüthigkeit, sich andern Menschen zum Beifall aufzudringen, und heisst auch Dummdreistigkeit. Diese ist eine beleidigende Dreistigkeit, von der und der Verschämtheit die Freimüthigkeit gleich weit entfernt ist. Die Dreistigkeit wird durch die Gewohnheit bewirkt, allmählich von der vermeinten Wichtigkeit des Urtheils Anderer über uns abzukommen, und sich hierin innerlich auf den Fuss der Gleichheit mit ihnen zu schätzen (A. 218).

Freude,

s. Vergnügen.

Freundschaft,

φιλια, *amicitia*, *familiaritas*, *amitié*. Diesen Namen führet die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung. Dies ist die Freundschaft in ihrer Vollkommenheit betrachtet. Sie ist ein Ideal der Theilnehmung und Mittheilung zweier durch den moralisch guten Willen Vereinigten an dem Wohl eines jeden derselben. Dass sie eine blosse (aber doch praktisch-nothwendige) Idee ist, folgt daraus, dass man die Gleichheit der wechselseitigen Liebe und Achtung in zwei Menschen nicht ausmitteln kann, und eben so wenig, ob in beiden das Verhältniss zwischen der Liebe und Achtung das nehmliche ist (T. 152. f.).

2. Die Freundschaft wird, nach der Quelle derselben, in die ästhetische und moralische eingetheilt. Die ästhetische Freundschaft, oder Freundschaft des Geschmacks, entspringt bloss aus den Gefühlen der Liebe und Achtung, und hat in der Erscheinung (*amicitia phaenomenon*) mehrere Grade, erreicht aber auch im höchsten Grade noch nicht das (in 1. angegebene) Ideal, die höchste Liebe und unbegränz-

te Achtung im vollkommenſten Verhältniſſe zu einander und in der vollkommenſten Gleichheit in beiden Perſonen.*) Dieſe Freundſchaft in ihrer Reinigkeit, oder Vollſtändigkeit (*amicitia noumenon*), als erreichbar (zwiſchen Oreſtes und Pylades,**) Theſeus und Pyrithous***)) gedacht, iſt das Steckenpferd (ſ. Steckenpferd) der Romanenſchreiber. Ariſtoteles ſagt hingegen: meine Freunde (in der Sinnenwelt), es giebt keinen Freund (nach jenem Ideal)! Die folgenden Anmerkungen können auf die Schwierigkeiten in der Freundſchaft aufmerkſam machen (T. 153).

3. Daſs ein Freund dem andern ſeine Fehler bemerklich mache, iſt freilich Pflicht. Man nennt die Pflicht, die Zwecke Anderer (ſo fern dieſe nur nicht unſittlich ſind) zu den ſeinen zu machen, Liebespflicht (T. 119). Dem Freunde ſeine Fehler bemerklich zu machen, iſt nun eine ſolche Liebespflicht. Denn es geſchieht zur Beförderung ſeiner Moralität, und dieſe ſoll ſein Zweck ſeyn. Der Freund aber ſiehet hierin einen Mangel der Achtung, ſ. Achtung. Die Bemerkung über ſeine Fehler wird ihn beleidigend zu ſeyn dünken (T. 154). Der Menſch kann nehmlich alles eher vertragen, als Mangel der Achtung; dieſer regt

*) *Sintque pares in amore, et aequales. Cic. Lael.* 9.

**) Als Oreſtes ſollte hingerichtet werden, gab ſich Pylades für den Oreſtes aus. *Cic. Lael.* 7.

Unus erat Pylades, unus qui mallet Oreſtes
Ipſe mori. Lis una fuit per ſaecula, mortis
Alter quod raperet fatum, non cederet alter
Manil. lib. 2.

***) Man kann noch hinzuſetzen: Damon und Pythias; von welchen der eine, vom Tyrannen Dioniſius zum Tode verurtheilt, die Erlaubniſs erhielt, vor ſeiner Hinrichtung noch eine Reiſe zu thun, weil der andere ſich für ſeine Zurückkunft mit ſeinem Leben verbürgte, und ſich auch in ſeinem Vertrauen auf die Redlichkeit ſeines Freundes nicht getäuſcht fand.

feindſelige Leidenſchaften auf, und verwandelt oft die beſten Freunde in die wüthendſten Feinde. *)

4. Ein Freund in der Noth, wie erwünſcht iſt er nicht? Aber es iſt doch auch eine groſse Laſt, ſich an Anderer Schickſale angekettet und mit fremdem Bedürfniſſe beladen zu fühlen. Die Freundſchaft kann alſo nicht eine auf wechſelſeitigen Vortheil abgezweckte, ſondern muſs eine rein moraliſche Verbindung ſeyn, und der Beiſtand muſs nicht als Zweck und Beſtimmungsgrund zu derſelben gemeint ſeyn, obwohl jeder der zwei Freunde im Fall der Noth auf den Beiſtand des Andern rechnen darf. Denn derjenige, der bloſs um dieſes Vortheils willen in eine ſolche Verbindung träte, würde von dem Andern unmöglich als Freund geachtet werden (gegen 1.). Der Beiſtand kann alſo nur als äuſſere Bezeichnung des innern herzlich gemeinten Wohlwollens angeſehen werden, ohne es doch auf die Probe ankommen zu laſſen, welche immer gefährlich iſt. Der Freund iſt vielmehr ſeine Laſt groſsmüthig für ſich allein zu tragen, ja ſie dem Freunde gänzlich zu verhehlen bedacht, ſchmeichelt ſich aber doch immer des Beiſtandes des Andern im Fall der Noth. Nimmt er aber von dem Freunde eine Wohlthat an, ſo fürchtet er, der Freund achte ihn nun wenig, und dieſes vermindert das Gefühl der Freundſchaft und erkaltet. Freundſchaft iſt daher etwas ſo zartes (*teneritas amicitiae*), daſs ſie keinen Augenblick vor Unterbrechungen ſicher iſt, ob dieſe zwar darum nicht immer Trennung bewirken. Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundſchaft nicht Affect ſeyn (T. 154 f.).

5. Von der äſthetiſchen Freundſchaft, die auf Gefühlen beruhet, iſt die moraliſche, oder Freund-

*) *Obſequium amicos, veritas odium parit. Terent. Andr. Ut igitur et monere, et moneri, proprium eſt verae amicitiae, et alterum libere facere, non aſpere, alterum patienter accipere. Cic. Lael.* 25.

ſchaft der Geſinnung unterſchieden, die ſich auf Grundſätzen ſtützt. Die moraliſche Freundſchaft hat folgende Merkmale:

a. ſie beſtehet, wie die äſthetiſche, aus zwei Perſonen;

b. dieſe eröffnen ſich einander mit völligem Vertrauen ihre geheimen Urtheile und Empfindungen;

c. dennoch aber hat dieſe Eröffnung eine Grenze, nehmlich diejenige, ohne welche alle Freundſchaft (nach 1) unmöglich iſt, daſs nehmlich dieſe Eröffnung nicht weiter gehe, als es mit beiderſeitiger Achtung gegen einander beſtehen kann.

Die beiden Merkmale b und c ſind nun zwei Grundſätze, und ſie machen die Freundſchaft moraliſch. (T. 156). Die Unbeſonnenheit in der Uebertretung des Grundſatzes c. zerreiſst die meiſten Freundſchaften. Man erklärt ſich ohne Rückhalt, was man denkt, und wie man geſinnt iſt; alle Einfälle, die man hat. Dadurch werden beide Freunde zu gemein mit einander, als daſs ſie ſich einander noch achten könnten. Dieſe Beobachtungen ſind ſchätzbar, und beſtätigen, das man ſich in der Freundſchaft vor unvorſichtiger Geſchwätzigkeit hüten müſſe. Oft ſetzt der Eine auch die Achtung aus den Augen, welche ein Menſch dem Andern ſchuldig iſt; er betrachtet ſeinen Freund als ſich ſelbſt, aber er täuſcht ſich ſehr, denn ehe er ſichs verſieht, hat er durch irgend etwas die Eigenliebe des Andern gekränkt und die Freundſchaft vernichtet. Freunde dürfen weder zu oft mit einander umgehen, noch ſich mit einander zu gemein machen, und etwa die Ehrerbietung vor einander hintanſetzen. Sonſt iſt es um die Freundſchaft geſchehen.

6. Der Menſch iſt ein für die Geſellſchaft beſtimmtes Weſen, und in der Cultur des geſellſchaftlichen Zuſtandes fühlt er mächtig das Bedürfniſs, ſich Andern zu eröffnen; andererſeits aber auch von dem Miſsbrauch

seines Zutrauens beengt und gewarnt, sieht er sich genöthigt, einen guten Theil seiner Urtheile in sich selbst zu verschliessen. Er möchte sich gern über sich selbst und Andere mit irgend Jemand unterhalten, aber er darf es nicht wagen, theils weil der Andere davon zu seinem Schaden Gebrauch machen könnte, theils weil er dadurch in der Achtung des Andern einbüssen möchte (T. 156). Keinen Freund zu haben, dem man sein Herz öffnen kann, ist ein herzfressender Zustand, und Baco von Verulam sagt daher auch, man könne solche Menschen, die das Bedürfniss fühlen, einen Freund zu haben, und keinen finden können, Menschen nennen, die an ihrem eignen Herzen nagen (*cordium suorum anthropophagi*) (*serm. fidel. XXVII. de amicitia*).

8. Diese, bloss moralische (auf Grundsätzen und nicht auf Gefühlen beruhende), Freundschaft ist kein Ideal, sondern der schwarze Schwan (*rara avis in terris, et nigro simillima cygno*, d. i. ein seltener Vogel auf Erden, dem schwarzen Schwane am gleichsten) existirt wirklich hin und wieder in seiner Vollkommenheit, (nehmlich in der continuirlichen Annäherung zu der Idee). Die ästhetische Freundschaft hingegen, die sich, obzwar aus Liebe, mit den Zwecken anderer Menschen belästigt, existirt nirgends. Man kann die letztere Freundschaft auch die pragmatische nennen, weil sie bloss auf Wohlseyn, durch das Gefühl der Liebe, gerichtet ist; und sie kann weder die Lauterkeit haben, die zu einer genau bestimmenden Maxime erforderlich ist, noch die Vollständigkeit, die eine solche Maxime voraussetzt. Nicht die Lauterkeit, weil sich der eigne Vortheil mit einmischt; nicht die Vollständigkeit, weil eine vollkommene Gleichheit der Liebe und Achtung nicht möglich ist. Die ästhetische Freundschaft ist also ein Ideal des Wunsches, das im Vernunftbegriffe (in der Idee) keine Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer sehr begrenzt werden muss (T. 157).

9. Die moralische Freundschaft unter Menschen ist eine Pflicht, denn sie gründet sich auf moralischen

Grundſätzen *), und macht diejenigen, die ſie in ihre Geſinnung aufnehmen, würdig, glücklich zu ſeyn, wenn ſie auch wenig zu ihrem Glücke beiträgt, wie es wohl zuweilen der Fall iſt. Sie iſt nehmlich die Idee von einem Maximum (dem höchſten Grade) der guten Geſinnung zweier Menſchen gegen einander, folglich iſt ſie eine Aufgabe der Vernunft, nach deren Erfüllung wir trachten ſollen. Sie iſt auch eine nicht gemeine, ſondern ehrenvolle Pflicht, weil ſie ſchon einen hohen Grad moraliſcher Cultur vorausſetzt. Wirkliche auf Gefühle ſich gründende Freundſchaft iſt keine moraliſche Pflicht, was unmöglich iſt, das iſt auch nicht moraliſch (Pörſchke Einleit. in die Moral. S. 345). Hingegen ſagt Baco von Verulam ſehr richtig: wem von Natur und ſeiner Neigung nach die Freundſchaft zuwider iſt, deſſen Hang iſt mehr thieriſch als menſchlich (*Serm. fidel. XXVII. de amicitia*). Dennoch hat es einen Philoſophen, Namens Theodor gegeben, der alle Freundſchaft verwarf, weil, wie er meinte, der Weiſe ſich ſelbſt genug ſei, und keines Freundes bedürfe (*Diog. Laert. lib. II. Ariſtipp.*).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Beſchl. der Elementarl. §. 46. f. S. 152. ff.

Bergk Reflex. über I. Kants met. Anf. der Tug. LV. S. 231.

C. Chr. E. Schmid. Verſuch einer Moralphiloſophie. §. 605. Anm. 1. S. 761. f.

Friction,

ſ. Reibung.

*) *Sed hoc primum ſentio, niſi in bonis amicitiam eſſe non poſſe. Cic. Lael 5 — Virtus amicitiam et gignit, et continet; nec ſine virtute amicitia eſſe ullo pacto poteſt. Ibid. 6.*

Friede,

pax, *paix*. Das Ende aller Hostilitäten (I. 5). Hostilität aber ist immerwährende wirkliche Befehdung (K. 216), folglich bestehet der Friede darin, daſs zwei Völker, die sich einander bisher immerfort angegriffen und wirklich bekämpft haben, diesen Angriffen und Bekämpfungen so ein Ende machen, daſs sie beide dieselben von einander nicht mehr zu fürchten haben, sondern vor einander in sicherer Ruhe leben können. Das Recht des Friedens ist das Recht

a. im Frieden zu seyn, wenn in der Nachbarschaft Krieg ist, oder das Recht der Neutralität;

b. sich die Fortdauer des geschlossenen Friedens zusichern zu lassen, oder das Recht der Garantie;

c. zu wechselseitiger Verbindung mehrerer Staaten, sich gegen alle äuſsere oder innere etwanige Angriffe gemeinschaftlich zu vertheidigen (nicht ein Bund zum Angreifen und zu innerer Vergröſserung) oder das Recht der Bundsgenossenschaft.

(K. 225).

2. So lange die Völker noch ihr Recht gegen einander durch den Krieg ausmachen, leben sie in eben dem gesetzwidrigen Zustande, in welchem die einzelnen Menschen ohne Obrigkeit leben würden; alles, was sie als Staat besitzen, ist so lange provisorisches Eigenthum (d. h. ein solches, das nur in Conformität mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes der Staaten, d. i. in Hinsicht auf ihn und seine Bewirkung, besessen wird), und kann nur in einem allgemeinen Staatenverein (in welchem die Staaten die einzelnen Mitglieder sind, so wie die einzelnen Mitglieder den Staat ausmachen) peremtorisch (d. h. in einem solchen wirklich vorhandenen Zustande der Staaten, der allein auf

einem Gefetze des gemeinfamen Willens der Staaten, als Perfonen, gegründet ift) geltend, und erft fo der Zuftand der Staaten ein wahrer Friedenszuftand werden. Da nun ein folcher Völkerftaat endlich zu grofs werden und daher wieder mehrere folche Völkerftaaten, und fo wiederum ein neuer Kriegeszuftand entftehen würden, fo ift der ewige Friede (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) freilich eine unausführbare Idee. Die politifchen Grundfätze aber, die darauf abzwecken, nehmlich dafs es Pflicht der Staaten ift, folche Verbindungen einzugehen, um fich dem ewigen Frieden (als einer Idee, continuirlich zu nähern, find nicht unausführbar, fondern eine Aufgabe, die fich auf dem Recht der Staaten und der Menfchen in denfelben gründet (K. 226. f.). Man kann einen folchen Verein einiger Staaten den permanenten Staatencongrefs nennen, zu welchem fich zu gefellen jedem benachbarten Staat unbenommen bleibt. Ein folcher permanenter Staatencongrefs fand noch in der erften Hälfte diefes Jahrhunderts in der Verfammlung der Generalftaaten im Haag ftatt, der wenigftens die Erhaltung des Friedens zur Abficht hatte. Die Minifter der meiften Europäifchen Staaten brachten hier die Befchwerden derfelben über die ihnen von andern Staaten wiederfahrnen Befehdungen an (K. 227.). Unter einem Congreffe wird hier aber nur eine willkührliche, zu aller Zeit auflösliche Zufammentretung verfchiedener Staaten verftanden. Man mufs ihn daher nicht mit einer unauflöslichen Verbindung (fo wie die der americanifchen Staaten ift) verwechfeln. Durch jenen permanenten Staatencongrefs kann allein die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf civile Art, gleichfam durch einen Procefs zu entfcheiden, realifirt werden (K. 228). Der erfte, der es unternahm, die Idee von einem ewigen Frieden zur Sprache zu bringen, obwohl nicht wie Kant, als ein Ziel, dem wir uns nur immer nähern können, fondern als einen wirklich gänzlich erreichbaren Zuftand, war der Abbé von St. Pierre. Er fchrieb: *Memoire pour rendre la paix perpetuelle en Europe*, d. i. Vorfchlag, den

Frieden in Europa zu verewigen. Dieſes Werk kam, weiter ausgeführt, wieder heraus zu Lyon, 1715. 12. in 3 Bänden. Ein Auszug daraus erſchien zu Paris 1728. unter dem Titel: *Abregé du projet de la paix perpetuelle.* Auch Rouſſeau hat aus den hinterlaſſenen Manuſcripten des St. Pierre einen Auszug gemacht: *Extrait du projet de paix perpetuelle par M. l'Abbé St. Pierre, par J. J. Rouſſeau.* Rouſſeau hat aber den Gegenſtand aus einem andern Geſichtspunct betrachtet, als St. Pierre, und zuweilen ganz andere Gründe gegeben. Man hat eine Schrift von Kant unter dem Titel: Zum ewigen Frieden, in welcher er dieſe Idee ausführlich entwickelt hat, ſo daſs er zeigt, was dieſe Rechtsidee fordert. Dieſer ewige Friede iſt die Idee von einem ſolchen Zuſtande der Völker unter einander, in welchem zwiſchen ihnen das Recht eben ſo herrſchend wäre, wie zwiſchen den einzelnen Menſchen in einem Staate. Ich will hier die Hauptbegriffe aus dieſer Schrift aufſtellen.

3. I. Präliminarartikel zum ewigen Frieden:

a. Es ſoll kein Friedensſchluſs für einen ſolchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden (Z. 5.);

b. Es ſoll kein für ſich beſtehender Staat von einem andern Staate durch Erbung, Tauſch, Kauf oder Schenkung erworben werden können (Z. 6.);

c. Es ſollen die ſtehenden Heere mit der Zeit ganz aufhören (Z. 8.);

Denn durch die darauf verwandten Koſten wird der Friede endlich noch drückender, als ein kurzer Krieg; auch bedrohen ſie andere Staaten unaufhörlich mit Krieg u. ſ. w. (Z. 8).

d. Es ſollen keine Staatsſchulden in Beziehung auf äuſsere Staatshändel gemacht werden (Z. 9);

Denn ſie ſind ein groſses Hinderniſs des ewigen Friedens, und müſſen auch, wenn ſie immer

vergrösfert werden, einen Staatsbankerott nach fich ziehen, der andere Staaten mit lädirt (Z. 9);

e. Es foll fich kein Staat in die Verfaffung und Regierung eines andern Staats gewaltthätig einmifchen (Z. 11);

f. Es foll fich kein Staat im Kriege mit einem andern folche Feindfeligkeiten erlauben, welche das wechfelfeitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müffen, als da find, Anftellung der Meuchelmörder u. dergl. (Z. 12).

4. II. Definitivartikel zum ewigen Frieden. Poftulat: Alle Menfchen (und fo auch alle Staaten, als Perfonen im Einfluffe auf einander) müffen zu irgend einer bürgerlichen Verfaffung gehören, wenn fie auf einander wechfelfeitig einfliefsen können (Z. 18 ff.).

5. a. Die bürgerliche Verfaffung in jedem Staate foll republikanifch feyn:

Unter einer republikanifchen Verfaffung wird aber weder eine Nichtmonarchifche, noch eine demokratifche verftanden, fondern blofs eine folche, in der der Unterthan wirklicher Staatsbürger ift, und folglich feine Stimme zum Kriege geben mufs, und in der das Oberhaupt Staatsgenoffe und nicht Staatseigenthümer ift.

(Z. 20. ff.)

6. b. Das Völkerrecht foll auf einem Föderalismus freier Staaten gegründet feyn.

Diefer Föderalismus wäre eben ein Völkerbund (Staatenverein, permanenter Staatencongrefs), der aber kein Völkerftaat feyn müfste, weil ein jeder Staat das Verhältnifs eines Obern (Gefetzgebenden) zu einem Untern (Gehorchenden, nehmlich dem Volk)

enthält, folglich alle diese Völker sonst nur Ein Volk ausmachen würden. Statt dieses Völkerbundes setzt jeder Staat jetzt seine Majestät gerade darin, als Staat in einer gesetzlosen Freiheit zu leben. Demungeachtet zeigt das Wort Recht, das die Staaten noch immer zur Rechtfertigung ihrer Kriege gegen einander gebrauchen, dass sie es fühlen, wie nicht Gewalt, sondern ein Rechtsausspruch den Streit entscheiden sollte. Denn der Sieg kann das Recht nicht entscheiden, und durch einen Friedensvertrag wird dem Kriege nicht auf immer ein Ende gemacht. Folglich kann nur die Idee einer Föderalität zum ewigen Frieden hinführen, und ein mächtiges und aufgeklärtes Volk, das zu einer Republik (die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt seyn muss) vereinigt ist, kann sehr gut der Mittelpunct einer solchen föderativen Vereinigung für andere Staaten seyn. Soll es ein Völkerrecht geben und keinen Krieg, so kann dieses allein durch den freien Föderalismus möglich seyn. Eigentlich sollten die Staaten einen (freilich immer wachsenden) Völkerstaat bilden, da sie das aber nicht wollen, so kann an die Stelle der positiven Idee einer Weltrepublik nur das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, obwohl nicht ganz unmöglich machenden Völkerbundes kommen.

(Z. 30 ff.).

7. c. Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt seyn.

Hospitalität (Wirthbarkeit) bedeutet das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines Andern wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Das inhospitale Betragen der gesitteten Staaten unsers Welttheils, das sie in dem Besuche fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem Erobern derselben für einerlei gilt) beweisen, geht bis zum Erschrecken

weit. China und Japan haben daher weislich den Europäern den Zugang verſagt, oder ſie doch wenigſtens von der Gemeinſchaft mit den Eingebohrnen ausgeſchloſſen. Das Aergſte hierbei iſt, daſs die Europäiſchen Mächte ihrer Gewaltthätigkeiten nicht einmal recht froh werden. Da nun aber jetzt die Rechtsverletzung an einem Platze der Erde an allen gefühlt wird; ſo iſt die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantaſtiſche und überſpannte Vorſtellungsart des Rechts, ſondern zum Frieden unentbehrlich.

(Z. 40 ff.).

8. Erſter Zuſatz. Von der Garantie des ewigen Friedens (I, b).

Die Natur iſt es, die hier die Garantie (Gewähr) leiſtet.

a. Proviſoriſche Veranſtaltungen derſelben zur Friedensſicherung.

α. Sie hat dafür geſorgt, daſs die Menſchen in allen Erdgegenden leben können;

β. Sie hat die Menſchen durch den Krieg allerwärtshin, ſelbſt in die unwirthbarſten Gegenden, getrieben, um ſie zu bevölkern;

γ. Sie hat die Menſchen durch den Krieg genöthigt, in mehr oder weniger geſetzliche Verhältniſſe zu treten.

b. Gewährleiſtung des Friedens ſelbſt.

α. Die Natur will unwiderſtehlich, daſs das Recht zuletzt die Obergewalt erhalte; indem ſie es ſo eingerichtet hat, daſs jedes Volk ein anderes jenes drängende Volk zum Nachbar vorfindet, gegen das es ſich innerlich zu einem Staate bilden muſs, um als Macht gegen daſſelbe gerüſtet zu ſeyn;

β. Die Natur will unwiderſtehlich, daſs ſich die Völker nicht mit einander vermiſchen ſollen, weil ſonſt die Geſetze ihren Nachdruck einbüſsen würden, und durch eine daraus hervorgehende Univerſalmonarchie ein ſeelenloſer Deſpotismus entſtehen müſste. Die Natur hindert aber die Miſchung der Völker durch die Verſchiedenheit der Sprachen und der Religionen.

γ. Die Natur vereinigt aber auch andererſeits Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewaltthätigkeit und Krieg nicht würde geſichert haben durch den Handelsgeiſt.

(Z. 47 ff.).

9. Zweiter Zuſatz. *) Geheimer Artikel zum ewigen Frieden. Ein geheimer Artikel in Verhandlungen des öffentlichen Rechts iſt objectiv (d. i. ſeinem Inhalt nach betrachtet) ein Widerſpruch; ſubjectiv (d. i. nach der Qualität der Perſon beurtheilt, die ihn dictirt) aber kann gar wohl darin ein Geheimniſs ſtatt haben, daſs die Perſon, die den Frieden dictirt, es für ihre Würde bedenklich findet, ſich öffentlich als Urheberin deſſelben anzukündigen.

Der einzige Artikel dieſer Art iſt in dem Satze enthalten: Die Maximen der Philoſophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens ſollen von den zum Kriege gerüſteten Staaten zu Rathe gezogen werden.

Es ſcheint aber der Würde des Staats entgegen zu ſeyn, über die Grundſätze ſeines Verhaltens gegen andere Staaten bei Unterthanen (den Philoſophen) Belehrung zu ſuchen. Alſo wird der Staat die letztern ſtillſchwei-

*) Dieſer Zuſatz iſt in der zweiten Auflage hinzugekommen.

gend (alſo, indem er ein Geheimniſs daraus macht) dazu auffordern, d. i. er wird ſie frei und öffentlich über die allgemeinen Maximen der Kriegsführung und Friedensſtiftung reden laſſen (denn das werden ſie ſchon von ſelbſt thun, wenn man es ihnen nur nicht verbietet) und die Uebereinkunft der Staaten unter einander über dieſen Punct bedarf auch keiner beſondern Verabredung der Staaten unter ſich in dieſer Abſicht. Es iſt aber hiermit nur gemeint, der Staat ſolle den Philoſophen hören. Daſs Könige oder königliche (ſich ſelbſt nach Gleichheitsgeſetzen beherrſchende) Völker die Claſſe der Philoſophen nicht ſchwinden oder verſtummen laſſen, iſt beiden zur Beleuchtung ihres Geſchäfts unentbehrlich, und, weil dieſe Claſſe ihrer Natur nach der Rottirung und Clubbenverbündung unfähig iſt, wegen der Nachrede einer Propagande verdachtlos.

10. Anhang. Ueber die Mishelligkeit zwiſchen der Moral und der Politik, in Abſicht auf den ewigen Frieden. Die Politik ſagt: ſeid klug wie die Schlangen; die Moral ſetzt (als einſchränkende Bedingung) hinzu: und ohne Falſch wie die Tauben. *) Der Praktiker, (dem die Moral bloſs Theorie iſt), giebt aber vor, er ſehe aus der Natur des Menſchen vorher, dieſer werde dasjenige nie wollen, was erfordert wird, um jenen zum ewigen Frieden hinführenden Zweck zu Stande zu bringen; und es iſt auch in der That in der Ausführung jener Idee in der Praxis auf keinen andern Anfang des rechtlichen Zuſtandes der Staaten unter einander zu rechnen, als auf den durch Gewalt. Der ewige Friede muſs aber nicht als das Problem des politiſchen Moraliſten betrachtet werden, ſonſt wäre er eine bloſse Kunſtaufgabe, ſondern als das Problem des moraliſchen Politikers, welchem er eine ſittliche Aufgabe iſt; d. h. wir müſſen ihn nicht bloſs als ein phyſiſches Gut wünſchen,

*) Matth. 10, 16.

ſondern ihn als einen aus Pflichtanerkennung hervorgehenden Zuſtand herbeizuführen ſuchen. Aus dem erſten Geſichtspunct (als Staatsklugheitsproblem) betrachtet, iſt es ungewiſs, ob das, was wir thun, je dazu hinwirken wird; aus dem zweiten Geſichtspunct (als Staatsweisheitsproblem) betrachtet, dringt ſich die Auflöſung ſelbſt auf, und führt gerade zum Zweck. Da heiſst es: trachtet am erſten (vor allen Dingen) nach dem Reiche Gottes (der praktiſchen Vernunft) und nach ſeiner Gerechtigkeit, ſo wird euch euer Zweck (die Wohlthat des ewigen Friedens) von ſelbſt zufallen *) (Z. 71.).

11. Die moraliſch-praktiſche Vernunft ſagt:

es ſoll kein Krieg ſeyn;

alſo iſt nicht mehr die Frage, ob der ewige Friede ein Ding oder ein Unding ſei, und ob wir uns nicht in unſerm theoretiſchen Urtheile betrügen, wenn wir das erſtere annehmen; ſondern wir müſſen ſo handeln, als ob das Ding ſei, was vielleicht nicht iſt, auf Begründung deſſelben und diejenige Conſtitution, die uns dazu die tauglichſte ſcheint (vielleicht den Republikanismus aller Staaten ſamt und ſonders) hinwirken, um ihn herbeizuführen, und dem heilloſen Kriegführen, worauf, als den Hauptzweck, bisher alle Staaten, ohne Ausnahme, ihre innern Anſtalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das letztere, was die Vollendung dieſer Abſicht betrifft, auch immer ein frommer Wunſch bliebe, ſo betrügen wir uns doch gewiſs nicht mit der Annahme der Maxime, unabläſſig dahin zu wirken; denn dieſe iſt Pflicht. Das moraliſche Geſetz aber in uns ſelbſt für betrüglich anzunehmen, würde den Abſcheu erregenden Wunſch hervorbringen, lieber alle Vernunft zu entbehren, und ſich, ſeinen Grundſätzen nach, mit den übrigen Thierclaſſen in einen gleichen Mechanismus der Natur geworfen anzuſehen (K. 233. f.)

*) Matth. 6, 33.

12. Man kann ſagen, daſs dieſe allgemeine und fortdauernde Friedensſtiftung nicht bloſs einen Theil, ſondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft ausmache. Denn der Friedenszuſtand iſt allein der unter Geſetzen geſicherte Zuſtand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menſchen, mithin die in einer Verfaſſung zuſammen ſind, deren Regel durch die Vernunft *a priori* von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menſchen unter öffentlichen Geſetzen überhaupt hergenommen werden muſs. Es iſt alſo falſch, wenn man die Regel für eine Staatsverfaſſung von der Erfahrung derer hernehmen will, die ſich bei derſelben bisher am beſten befunden haben, und daher dieſe ihre Wohlfahrtsmaxime auch als eine Norm für Andere betrachten will. Denn alle Beiſpiele (als die nur erläutern, aber nichts beweiſen können) ſind trüglich, und bedürfen ſo allerdings einer Metaphyſik, deren Nothwendigkeit diejenigen doch unvorſichtiger Weiſe ſelbſt zugeſtehen, die derſelben ſpotten. Sie ſagen z. B.: die beſte Verfaſſung iſt die, wo nicht die Menſchen, ſondern die Geſetze machthabend ſind. Was kann aber mehr metaphyſiſch ſublimirt ſeyn, als eben dieſe Idee, welche gleichwohl die bewährteſte objective Realität hat, nach jener ihrer eigenen Behauptung. Dieſe objective Realität läſst ſich auch in vorkommenden Fällen leicht darſtellen; auch kann jene Idee allein in continuirlicher Annäherung zum höchſten politiſchen Gut, zum ewigen Frieden, hinleiten. Nur muſs dieſe Idee nicht revolutionsmäſsig, durch einen Sprung, d. i. durch gewaltſame Umſtürzung einer bisher beſtandenen fehlerhaften Verfaſſung (denn da würde ſich zwiſcheninne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zuſtandes ereignen) ſondern durch allmähliche Reform nach feſten Grundſätzen verſucht und durchgeführt werden (K. 234. f.).

13. Wenn es alſo Pflicht iſt, wenn zugleich gegründete Hoffnung da iſt, den Zuſtand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortſchrei-

tenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der ewige Friede, der auf die bisher fälschlich so genannten Friedensschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden) beständig näher kommt (Z. 111. f.).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. 2. Abschn. §. 54 S 216 — §. 59 S. 225. — §. 60. S. 225. f. — §. 61. S. 226. ff. — 3 Abschn. Beschl. S. 233. ff.

Dess. Zum ewigen Frieden (unter den Völkern). Ein philosophischer Entwurf, Königsberg. 1795. 8. — Neue verm Aufl., Königsberg. 1796. 8 Die letztere ist 8 Seiten stärker und ist mit dem geheimen Artikel (10) vermehrt. Im 5ten Stück des *Journal d'economie publique* von *Röderer* steht Nr. 3. ein Aufsatz von dem bekannten, witzigen, jungen Politiker *Adrien Lezay* über Kants Entwurf zum ewigen Frieden. *Röderer* selbst. empfiehlt diesen Aufsatz mit folgenden Worten: *le jeune ecrivain a su netoyer les idées du philosophe de toute la scholastique, qui les desigure!!* Eine gut gerathene Englische Uebersetzung von Kants Entwurf ist: *Projet for a perpetual peace. A philosophical Essay by Emanuel Kant, translated from the German.* 1796. 8.

Frivolität,

s. Laune, französische.

Frömmigkeit,

pietas, pieté. Eine passive Verehrung des göttlichen Gesetzes. Die Verehrung des göttlichen Gesetzes ist aber passiv, wenn das Moralgesetz für den Willen Gottes erkannt, und als solcher geachtet wird; die Verehrung des göttlichen Gesetzes ist dagegen activ, wenn sie durch Gesinnungen und Handlungen wirksam ist, und heisst die Gottseligkeit. Die Gottseligkeit bestehet also aus zwei Stücken, aus der Tugend oder der Anwendung eigner Kräfte zur Erfüllung der von uns verehrten Pflicht, und aus der Frömmigkeit oder der passiven Verehrung dieser Pflicht als des Willens

Gottes; die letztere ohne die erstere ist ohne Werth (R. 313.).

Frohn- und Lohnglaube

fides mercenaria, *servilis*, *foi mercenaire*, *servile*. Der Glaube einer gottesdienstlichen Religion. Unter dem Glauben ist hier der Religionsglaube (*fides sacra*) zu verstehen, d. i. die Annehmung der Grundsätze einer Religion. Eine Religion ist aber gottesdienstlich, eine Religion der Gunstbewerbung, wenn sie ein blosser Cultus ist. Und so ist nun der Frohn- und Lohnglaube die Annehmung der Grundsätze einer Religion, die in einem blossen Cultus bestehet. Der Cultus ist aber die Verehrung der Gottheit durch gewisse Förmlichkeiten, in der Absicht, dadurch die Gunst der Gottheit zu erhalten. Der Frohn- und Lohnglaube kann uns aber die Gunst der Gottheit nicht erwerben, und noch weniger uns selig machen; das kann nur ein moralischer Glaube. Wir müssen daher den Frohn- und Lohnglauben wohl unterscheiden von dem seligmachenden Glauben; der letztre ist die Annehmung der Grundsätze einer moralischen Religion, verbunden mit der Erfüllung unsrer Pflichten als des Willens Gottes, d. i. mit der Empfänglichkeit (Würdigkeit), ewig glückselig zu seyn. Dieser seligmachende Glaube muss ein freier, auf lauter Herzensgesinnungen gegründeter Glaube (*fides ingenua*) seyn. Er ist ein freier Glaube, weil er sich weder auf Furcht noch auf Hoffnung gründet, als sinnlichen Triebfedern, sondern auf den moralisch guten, d. i. freien Willen (R. 168.).

2. Der Frohn- und Lohnglaube wähnt, durch Handlungen des Cultus Gott wohlgefällig zu werden; die Gesinnung, mit der er also verknüpft ist, ist Gottseligkeit ohne Tugend, d. i. blosse Frömmigkeit. Die Handlungen einer solchen Frömmigkeit sind ein blosser Cultus, der zwar mühsam seyn kann, aber doch an und für sich keinen moralischen Werth hat, sondern aus Handlungen besteht, die auch ein böser Mensch thun kann; dahingegen der seligmachende Glaube zur Erlangung des göttlichen

Wohlgefallens nothwendig vorausſetzt, daſs man moraliſch gute Geſinnungen habe. Der Frohn- und Lohnglaube wähnt, durch Annehmung einer Bezahlung für ſeine Schuld, einer Verſöhnung mit Gott, Gottes Wohlgefallen zu erlangen. Annehmung iſt nicht verwerflich, aber ſie allein kann uns das Wohlgefallen Gottes nicht verſchaffen, wie ſie denn auch kein Gebot iſt, ſo wie die Pflicht; aber es gehört zum ſeligmachenden Glauben noch nothwendig der Glaube, daſs wir in einem künftig zu führenden guten Lebenswandel Gott wohlgefällig werden können und ſollen (R. 168. f.).

Frohſeyn,

hilaritas, hilarité. Wenn eine Beſchwerde aufhört, ſo empfindet man eine Annehmlichkeit, welche das Frohſeyn heiſst. War die Beſchwerde eine Gefahr, von der man befreit worden iſt, ſo iſt das Frohſeyn gemeiniglich mit dem Vorſatze verbunden, ſich derſelben nie mehr auszuſetzen (U. 103.).

Fügung,

göttliche, *directio extraordinaria, direction extraordinaire.* Die Vorherbeſtimmung einzelner Begebenheiten, als göttlicher Zwecke, durch den Welturheber. Es wäre aber thörichte Vermeſſenheit des Menſchen, dieſe göttliche Fügung als ſolche erkennen zu wollen, da ſie in der That auf Wunder hinweiſet, ſ. Vorſehung. Denn es wäre ungereimt und wahrer Eigendünkel, ſo fromm und demüthig auch die Sprache hierüber lauten mag, wenn man aus einer einzelnen Begebenheit auf ein beſondres Princip der wirkenden Urſache ſchlieſsen wollte; daſs nehmlich dieſe Begebenheit Zweck, und nicht bloſs naturmechaniſche Nebenfolge aus einem andern ganz unbekannten Zwecke ſei (Z. 48. *).

Fürwahrhalten.

Die ſubjective Gültigkeit des Urtheils,

in Beziehung auf die Ueberzeugung, welche zugleich objectiv gilt. Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserm Verstande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüthe dessen, der da urtheilt, erfordert. Es hat drei Stufen:

a. das Meinen; ein Fürwahrhalten, von dem ich mir bewusst bin, dass es sowohl subjectiv als objectiv unzureichend ist;

b. das Glauben; ein Fürwahrhalten, von dem ich mir bewusst bin, dass es subjectiv zureichend, aber für objectiv unzureichend gehalten wird;

c. das Wissen; ein Fürwahrhalten, von dem ich mir bewusst bin, dass es sowohl subjectiv als objectiv zureichend ist.

Ist die Zulänglichkeit subjectiv, aber doch auf einem Grunde beruhend, der für Jedermann gültig ist, so fern er nur Vernunft hat, so ist der Grund auch objectiv zureichend, und das Fürwahrhalten heisst dann Ueberzeugung, und gilt für mich selbst, kann aber auch für Jedermann gelten, sobald der Grund eingesehen werden sollte. Hat aber das Fürwahrhalten in der besondern Beschaffenheit des Subjects seinen Grund, so wird es Ueberredung genannt. Eine objective Zulänglichkeit heisst Gewissheit und gilt für Jedermann. Wer eine Meinung für ein Wissen oder eine Ueberredung für Gewissheit hält, hat ein Vorurtheil (E. 848. 850. M. I., 981. 986.).

2. Ueberredung ist ein blosser Schein, weil der Grund des Urtheils für objectiv (in dem Gegenstande liegend) gehalten wird, und doch lediglich im Subjecte liegt. Daher hat ein solches Urtheil auch nur Privatgültigkeit, das Fürwahrhalten in der Ueberredung lässt sich nicht mittheilen. Wahrheit aber besteht aus der Uebereinstimmung unseres Urtheils mit dem dadurch beurtheilten Object, folglich müssen die (wahren) Urtheile eines jeden Verstandes mit einander übereinstimmen (*con-*

sentientia uni tertio, *consentiunt inter se*, wenn zwei Dinge mit einem dritten übereinstimmen, so stimmen sie mit einander überein). Der Probirstein des Fürwahrhaltens also, ob es nehmlich Ueberzeugung oder Ueberredung sei, ist äusserlich (*criterium veritatis externum*), die Möglichkeit dasselbe mitzutheilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu finden; denn alsdann ist wenigstens eine Vermuthung da, diese Einstimmung aller Urtheile, ungeachtet der Verschiedenheit der urtheilenden Subjecte, werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde eines jeden einzelnen Urtheils, dem Objecte, beruhen (M. I., 982. C. 848.).

3. Der logische Egoist hält es für unnöthig, sein Urtheil auch am Verstande Anderer zu prüfen; gleich als ob er dieses Probirsteins gar nicht bedürfe. Es ist aber so gewiss, dass wir desselben zu unsrer eigenen Versicherung der Wahrheit unseres Urtheils nicht entbehren können, dass dies vielleicht der wichtigste Grund ist, warum das gelehrte Volk so dringend nach der Freiheit der Feder schreiet; weil wir mit dem Verlust derselben ein wirksames Mittel verlieren würden, die Richtigkeit unsrer eignen Urtheile zu prüfen. Die Mathematik selbst kann nicht aus eigener Machtvollkommenheit absprechen. Denn wäre nicht die wahrgenommene durchgängige Uebereinstimmung der Urtheile des Messkünstlers mit dem Urtheile aller Andern, die sich diesem Fache mit Talent und Fleiss widmeten, vorhergegangen, so würde selbst die Mathematik der Besorgniss, irgendwo in Irrthum zu fallen, nicht entnommen seyn. Auch giebt es manche Fälle, wo wir Andere fragen müssen, ob es sie nicht auch so dünkt wie uns, und findet die öffentlich erklärte Meinung eines Schriftstellers keinen Anhang, so kommt er in Verdacht des Irrthums (A. 6. f.).

4. Darum ist es ein Wagestück, eine der allgemeinen Meinung widerstreitende Behauptung ins Publicum zu spielen. Dieser Anschein des logischen Egoismus hat einen eigenen Namen, er heisst die Paradoxie, mit wel-

chem Wort die Griechen eigentlich das Wunderbare und Ungewöhnliche bezeichnen, das aber nach ſeiner Zuſammenſetzung ſehr wohl die Neigung, in ſeinen Behauptungen von der allgemeinen Meinung abzuweichen, bezeichnen kann. Es iſt eine Kühnheit, ein Urtheil auf die Gefahr zu wagen, daſs es bey wenigen Eingang finden möchte (A. 7.).

5. Iſt die Paradoxie nur nicht auf die Eitelkeit gegründet, ſich bloſs unterſcheiden zu wollen, ſo führt das Wort keine ſchlimme Bedeutung mit ſich. Denn ein jeder Menſch muſs doch auch ſeinen eigenen Sinn haben und behaupten, nicht bloſs andern nachdenken, nach jener Maxime des Abälard: ich bin dieſer Meinung nicht, wenn auch alle Kirchenväter ſie hätten· (*ſi omnes patres ſic, at ego non ſic*). Dem Paradoxen iſt das Alltägliche entgegengeſetzt. Das Alltägliche iſt diejenige Behauptung, die die gemeine Meinung auf ihrer Seite hat, und alſo in dem Munde aller iſt. Aber bei dieſem iſt eben ſo wenig und vielleicht noch weniger Sicherheit, weil es einſchlummert, ſtatt deſſen das Paradoxe das Gemüth zur Aufmerkſamkeit und Nachforſchung und dadurch oft zu Entdeckungen führt (A. 7.).

6. Ueberredung kann nun von der Ueberzeugung ſubjectiv nicht unterſchieden werden, wenn das Subject das Fürwahrhalten in derſelben bloſs als Erſcheinung ſeines eigenen Gemüths vor Augen hat. Folglich giebt es kein anderes Mittel, zu entdecken, was in unſerm Urtheil Ueberredung ſei, als den Verſuch, durch unſere Gründe auch Andere zu überzeugen. Hierdurch entdeckt ſich, ob unſer Urtheil bloſs Privatgültigkeit oder auch Allgemeingültigkeit hat (M. I., 983. C. 849.).

7. Zuweilen iſt es möglich, die Subjectivität der Urſachen unſeres Urtheils, welche wir für objective Gründe deſſelben nehmen, zu entwickeln, d. i. zu finden, daſs ſie bloſs in etwas liegen, was unſerm Individuum oder unſerer Gattung allein eigen iſt. Dann iſt

die Ursache unseres trüglichen Fürwahrhaltens entdeckt, und wir können es erklären, wie wir etwas von einem Gegenstande behaupten können, das doch nicht vom Gegenstande gilt, oder in der Beschaffenheit desselben liegt, sondern bloss in uns seinen Grund hat. Dann entblössen wir den Schein und werden dadurch nicht mehr hintergangen, obgleich immer noch in gewissem Grade zu demselben Urtheile versucht, wenn die subjective Ursache des Scheins unserer Natur anhängt, s. Schein, transscendentaler (M. I, 984. E. 849).

a.

Vom Meinen.

8. Im Transscendentalen, d. i. dem Gebrauch der Vernunft von übersinnlichen Gegenständen (solchen, die nicht in die Sinne fallen) ist das Meinen (1, a) zu wenig. Da aber auch das Wissen (1, c) zu viel ist (weil dazu jederzeit eine Anschauung gehört, die den Gegenstand giebt, worauf das Wissen bezogen wird, als auf das, wovon ich etwas weiss, oder das ich erkenne), so können wir in bloss speculativer Absicht über jene Gegenstände gar nicht urtheilen; weil subjective Gründe des Fürwahrhaltens, wie die in 1, b., bei speculativen Fragen keinen Beifall verdienen, da sie sich ohne allen Beistand der Erfahrung nicht halten, und auch in gleichem Maasse Andern nicht mittheilen lassen (M. I, 988. C. 851). Vom Meinen über Erfahrungsgegenstände und aus reiner Vernunft über Gegenstände, aus denen die Sicherheit der Erfahrung selbst oder die Gültigkeit der Handlungen entspringt, s. Meinen.

b.

Vom Glauben.

9. Weil subjective Gründe des Fürwahrhaltens, wie die, so das Glauben bewirken können, bei speculativen Fragen keinen Beifall verdienen; so kann überall bloss in praktischer Beziehung das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden. Wer z. B. ei-

nen Weg versucht, einen noch unbewiesenen Satz der reinen Mathematik zu beweisen, der hat nicht etwa subjectiv hinreichende Gründe für diesen Satz. Sondern er setzt ihn nur einen Augenblick als wahr voraus, weil er sonst nicht den Beweis dafür suchen könnte, der ihn erst überzeugen soll. Die praktische Absicht bei einem theoretisch unzureichenden Fürwahrhalten, oder der einstweiligen Voraussetzung, dass ein Satz wahr sei, ist nun entweder die der Geschicklichkeit (z. B. die Aufsuchung des Beweises dafür), oder die der Sittlichkeit. Die erstere Absicht geht auf beliebigen oder zufälligen Zweck (denn es ist nicht nothwendiger Zweck des Menschen, den Satz zu beweisen), die zweite aber auf einen nothwendigen Zweck (denn jeder soll bei seinen Handlungen die Absicht haben, sittlich gut zu handeln) (M. I. 989. C. 851).

10. Die Bedingungen zur Erreichung eines beliebigen Zwecks haben eine hypothetische subjective Nothwendigkeit (wer den Zweck will, der muss auch die Mittel wollen, und es muss ihm möglich seyn, das zum Zweck Nothwendige z. B. eine Wahrheit vorauszusetzen), und diese Bedingungen sind entweder comparativ (weil ich keine Andere kenne) oder schlechthin zureichend (weil Niemand Andere wissen kann). Im erstern Falle ist meine Voraussetzung und das Fürwahrhalten gewisser Bedingungen ein bloss zufälliger, im zweiten Falle ein nothwendiger Glaube. Der Arzt hat jederzeit einen bloss zufälligen Glauben an die Genesung seines Kranken. Kant nennt einen solchen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zum Grunde liegt, den pragmatischen Glauben. Diesen pragmatischen Glauben hat der juridische Sachführer, wenn er sich bemühet, dem Richter die Ungerechtigkeit der Forderungen seines Gegners, und die Gerechtigkeit der Sache seines Clienten aufzudecken. Diesen pragmatischen Glauben hat der Geistliche, wenn er an der Belehrung, Besserung und Tröstung seiner Zuhörer zu arbeiten bemühet ist. Auch ich kann nicht an diesem Wörterbuche arbeiten, ohne den pragmatischen Glauben daran, dass es mir glücken wer-

de, die einzelnen Lehren der kritischen Philosophie verständlich und überzeugend vorzutragen (M. I 990. C. 851. f.) s. Glaube, pragmatischer.

11. Der pragmatische Glaube hat aber noch ein Analogon. Es giebt nehmlich einen zufälligen Glauben, in welchem das Fürwahrhalten bloſs theoretisch ist, weil wir in Beziehung auf das Object desselben gar nichts unternehmen können. Dennoch können wir dabei eine Unternehmung in Gedanken fassen und uns einbilden, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeinen, wenn nur die Gewiſsheit der Sache ausgemacht werden könnte. Es ist nicht möglich, durch irgend eine Erfahrung auszumachen, daſs es wenigstens in irgend einem Planeten (auſser der Erde) Einwohner gebe; aber ich würde alles das Meinige darauf verwetten, wenn es nur durch eine Erfahrung entschieden werden könnte (und ein solches Wetten ist der Probirstein des Glaubens). Daher ist es bei mir nicht bloſs Meinung, sondern Glaube, daſs es Bewohner anderer Welten gebe, und einen solchen Glauben können wir den doctrinalen nennen (M. I, 992. C. 853).

12. Beispiele des doctrinalen Glaubens. Die Lehre vom Daseyn Gottes gehört zum doctrinalen Glauben. Denn ob ich gleich verbunden bin, mich zur Erklärung der Erscheinungen in der Welt meiner Vernunft so zu bedienen, als ob alles bloſs Natur sei; so ist doch die zweckmäſsige Einheit eine so unumgängliche Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, daſs ich sie gar nicht vorbei gehen kann, zumal da mir die Erfahrung reichlich Beispiele davon darbietet. Ich kenne aber keine andere Bedingung zu dieser Einheit, als eine höchste Intelligenz (vernünftiges Wesen), die alles nach weisen Zwecken geordnet hat. Folglich muſs ich zu meiner Leitung in der Nachforschung der Natur (einer zufälligen Absicht) einen weisen Welturheber voraussetzen. Der Ausgang meiner Versuche bestätigt auch so oft die Brauchbarkeit dieser Voraussezzung, und nichts kann auf entscheidende Art dawider angeführt werden, daſs mein Fürwahrhalten nicht ein

bloſses Meinen heiſsen kann, ſondern ein doctrinaler Glaube an Gott. Die Weisheit in der vortrefflichen Ausſtattung der menſchlichen Natur und die derſelben ſo ſchlecht angemeſſene Kürze des Lebens giebt uns ebenfalls genugſamen Grund zu einem doctrinalen Glauben des künftigen Lebens der menſchlichen Seele (M. I, 993. C. 854. f.)

13. Man ſieht leicht, daſs der Ausdruck des Glaubens in ſolchen Fällen in objectiver Abſicht ein Ausdruck der Beſcheidenheit, in ſubjectiver Abſicht aber zugleich ein Ausdruck der Feſtigkeit des Zutrauens iſt. Wenn wir das bloſs theoretiſche Fürwahrhalten hier auch nur Hypotheſe nennen wollten, ſo würden wir uns dadurch ſchon anheiſchig machen, mehr Begriffe von Gott und einer andern Welt zu haben, als wir wirklich aufzeigen können; denn was ich auch nur als Hypotheſe annehme, davon darf ich nicht den Begriff, ſondern nur ſein Daſeyn erdichten. Glaube hingegen iſt nur die Leitung durch eine Idee und der ſubjective Einfluſs derſelben auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, von der ich aber in ſpeculativer Abſicht (zum Wiſſen) nicht Rechenſchaft geben kann (M. I, 994. C. 855), ſ. Glaube, doctrinaler.

14. Wenn die reine ſpeculative Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche das Bedürfniſs einer Vorausſetzung hat, ſo nennt man dieſe Vorausſetzung gemeiniglich eine Hypotheſe, obwohl man hierſelbſt den Begriff von dem vorausgeſetzten Gegenſtande erdichtet. Eine der reinen praktiſchen Vernunft unentbehrliche Vorausſetzung hingegen heiſst ein Poſtulat. Dieſe Poſtulate ſind ſchlechthin zureichende Bedingungen der Handlungen aus Pflicht; denn die dem Geſetze angemeſſene und durch daſſelbe ſchlechthin nothwendige Geſinnung ſetzt voraus, daſs das höchſte Gut (Sittlichkeit und Glückſeligkeit), und folglich auch die Bedingung deſſelben (Freiheit, eine künftige Welt und das Daſeyn Gottes), möglich ſei. Alſo iſt dieſes ein Bedürfniſs in ſchlechthin nothwendiger Abſicht, aus wel-

chem der Rechtschaffene sagen kann: ich will, dass ein Gott, Freiheit des Willens und Unsterblichkeit sei, weil ich von meinem Interesse daran nichts nachlassen darf. Ein solches Fürwahrhalten ist nothwendig und heisst der moralische Glaube, oder der Vernunftglaube, s. Glaube, moralischer (M. II, 362. P. 255. ff.).

15. Dieser Vernunftglaube wird aber hier nicht etwa als ein Gebot angekündigt; denn ein gebotener Glaube ist ein Unding. Allein ein Gebot dazu wäre auch ganz überflüssig, weil die speculative Vernunft selbst nichts gegen eine solche Annahme einwenden kann. Die speculative Vernunft muss die Möglichkeit des höchsten Guts ohne Gesuch einräumen, weil die Möglichkeit der Sittlichkeit bezweifeln, soviel wäre, als das Sittengesetz und alle Moralität bezweifeln, und in Ansehung der Glückseligkeit giebt das moralische Interesse den Ausschlag über die Harmonie der Naturgesetze mit denen der Freiheit. Ohne höchstes Gut wäre das Sittengesetz eine Chimäre. (M. II, 363. P. 260. f.).

16. Im Artikel Antinomie, 5, a. ist gesagt worden, dass uns die Moralität nöthigt, zu glauben, dass es einen in dem Willen des intelligibeln Urhebers der Welt gegründeten Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit gebe. Denn die Begierde nach Glückseligkeit ist weder die Bewegursache der Tugend, noch die Tugend die wirkende Ursache der Glückseligkeit; also kann das höchste Gut nicht nach einem blossen Naturgange in der Welt möglich seyn. Folglich kann die Möglichkeit desselben nur unter der Voraussetzung eines höchsten Weltregierers eingeräumt werden. Die Unmöglichkeit des höchsten Guts ist freilich bloss subjectiv, d. i. unsere Vernunft findet, dass es ihr unmöglich sei, sich einen so genau angemessenen und durchgängig zweckmässigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit begreiflich zu machen. Die Tugend nehmlich allein zum Endzweck alles Wollens, oder zum höchsten Gut zu machen, ist unmöglich; denn wir sind der Glückseligkeit

bedürftig, und ſind alſo durch unſere Natur genöthigt, ſiezu wollen; durch Tugend werden wir aber auch derſelben würdig, und können ſie alſo unbeſchadet unſrer Tugend wollen; hätten wir alſo die Gewalt dazu, ſo würden wir uns vernünftiger Weiſe glücklich machen. Dennoch kann die Begierde nach Glückſeligkeit nicht die Bewegurſache der Tugend ſeyn; weil dadurch, daſs man der Glückſeligkeit wegen die Tugend will, nie Tugend möglich iſt. Aber die Tugend kann auch nicht die wirkende Urſache der Glückſeligkeit ſeyn, weil die Tugend keine Natururſache iſt (M. II, 364. P. 261.).

17. Hier tritt nun eine ſubjective Bedingung der Vernunft ein, d. i. eine in unſrer Vernunft ſelbſt liegende nothwendige Vorausſetzung, ohne welche es uns unmöglich iſt, nach dem höchſten Gute zu trachten, wie es doch unſere Pflicht iſt. Dieſe Vorausſetzung zu machen, iſt die einzige der Vernunft theoretiſch mögliche, und zugleich der Moralität, die unter einem objectiven (allgemeingültigen) Geſetze der Vernunft ſtehet, allein zuträgliche Art, ſich die genaue Zuſammenſtimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Gnaden, oder der Moralität zu denken. Dies iſt die einzige Bedingung der Möglichkeit des höchſten Guts, unter welcher dieſer oberſte Endzweck mit den geſammten Zwecken zuſammenhängt, und dadurch praktiſche Gültigkeit hat. Dieſe Bedingung iſt nehmlich das Daſeyn Gottes und einer künftigen Welt. Die Vorausſetzung des höchſten Guts, nehmlich der Erreichbarkeit der Tugend und Glückſeligkeit, iſt objectiv nothwendig, weil es unſere Pflicht iſt, darnach zu trachten. Auch entſcheidet das praktiſche Intereſſe für die Annehmung eines weiſen Welturhebers, weil ohne ſie meine ſittlichen Grundſätze ſelbſt umgeſtürzt werden würden. Folglich iſt die Annehmung eines ſolchen weiſen Welturhebers ein reiner praktiſcher Vernunftglaube, der ſich auf die Vorausſetzung moraliſcher Geſinnungen (welche eben das Fürwahrhalten ſubjectiv zureichend und zum Glauben macht) gründet, (M. II, 365. P. 262).

S. übrigens Glaube, Vernunftglaube, und vom Wissen, den Artikel: Wissen.

Kant. Critik der reinen Vern. Methodenl. II. Hauptst. III. Abschn. S. 848 - 855.

Dess. Critik der prakt. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. VIII. S. 255—263.

Dess. pragmat. Anthropol. §. 2. S. 6. f.

Function.

functio, *fonction*. Die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter eine gemeinschaftliche zu ordnen. Die Function ist das für den Verstand, was die Affection für die Sinnlichkeit ist. Die Sinnlichkeit ist nehmlich etwas Leidendes, eine Fähigkeit, diejenigen Eindrükke zu empfangen, die den Stoff zu den Anschauungen ausmachen. Der Verstand hingegen ist etwas Selbstthätiges, ein Vermögen, verschiedene Vorstellungen unter eine gemeinschaftliche zu ordnen. So können wir z. B. die Vorstellungen des Menschen, des Hundes, des Pferdes, des Vogels, des Fisches, unter die ihnen allen gemeinschaftliche des Thieres ordnen und sagen, sie sind alle Thiere. Wenn der Verstand dieses thut, so leidet er nicht, er wird nicht etwa afficirt oder erhält Eindrücke, wie die Sinnlichkeit, wenn diese anschauet; sondern er ist selbstthätig, er wirkt selbst, er verrichtet eine Handlung, bei der wir zwar unterscheiden können, was durch sie geschieht, nehmlich dass mehrere Vorstellungen unter eine gebracht oder verbunden werden, aber in der selbst wir weiter nichts mehr unterscheiden können, und die also selbst eine Einheit ist und eine Einheit hervorbringt (C. 93).

2. Diese Handlung des Verstandes nun, als eine Einheit, die wieder alle Einheit in unsre Vorstellungen bringt, welche an sich mannichfaltig und verschieden

ſind, nennt Kant, im Gegenſatze gegen die Affectionen der Sinnlichkeit, Functionen des Verſtandes. So ſind alle Urtheile ſolche Functionen des Verſtandes, durch welche derſelbe Einheit in unſre Vorſtellungen bringt (C. 93).

3. Die Urtheile ſind nehmlich das Mittel, wodurch der Verſtand die Erkenntniſs des Gegenſtandes bewirkt. Wenn ich nehmlich eine unmittelbare Vorſtellung oder eine Anſchauung habe, ſo bin ich noch blind, ich weiſs noch nicht, was ich anſchaue. Aber nun fängt der Verſtand an zu wirken und denkt, d. h. findet Merkmale, durch die er den Gegenſtand ſich mittelbar, in Begriffen, vorſtellen kann, welche er ſodann wieder mit andern Begriffen unter einen höhern bringen, und ſo mehrere Erkenntniſſe in eine einzige zuſammen ziehen kann. Derjenige Actus des Verſtandes alſo, oder diejenige einfache Handlung deſſelben, durch welche die Vereinigung mehrerer Erkenntniſſe in eine einzige geſchieht, iſt keine andere als die, wodurch das Subject mit dem Prädicat zu einem Urtheile vereinigt wird. So vielerlei ganz von einander verſchiedene Arten von Urtheilen es alſo giebt, ſo viele Functionen des Verſtandes giebt es auch, Einheit in unſere Erkenntniſs zu bringen, d. i. die Anſchauungen als Gegenſtände, die uns die Sinnlichkeit liefert, zu denken, und ſo eine Erkenntniſs derſelben zu erlangen (C. 94).

4. Wir dürfen uns alſo nur die verſchiedenen Arten der Urtheile vorſtellen, und ſie werden uns alsdann zum Leitfaden dienen, die Functionen des Verſtandes zu finden, oder die einfachen Handlungen deſſelben, die dazu nöthig ſind, und alſo auch die einfachen Begriffe, welche in dieſen verſchiedenartigen Verbindungen des Subjects mit dem Prädicat gedacht werden, und die folglich bei allen Erkenntniſſen vorkommen müſſen, weil alle Erkenntniſſe als Einheiten zu betrachten ſind, zu denen mehrere Erkenntniſſe mit einander verbunden ſind, z. B. die Cörper zu der, daſs ſie zuſammengeſetzt ſind, in welcher Erkenntniſs entweder die Hauptſache

ist, daſs, wenn ich ſage, die Cörper ſind zuſammengeſetzt, ich damit behaupte, daſs ſie es alle ſind; oder daſs ſie es ſind, und nicht etwa nicht ſind; oder daſs die Cörper etwas ſind, und nicht das Zuſammengeſetzte; oder daſs ſie es wirklich ſind, und nicht bloſs ſeyn können. Ein Urtheil iſt nun nichts anders, als die Art, wie mehrere gegebene Erkenntniſſe zu einer einzigen Erkenntniſs vereinigt werden. Wenn wir nun, wie es in der allgemeinen Logik geſchieht, gar nicht auf den Inhalt der Erkenntniſſe ſehen, ſo bleibt uns nur noch die Form der Urtheile übrig, oder das, was ein Urtheil zum Urtheile macht. Es gehören nehmlich zu jedem Urtheil nothwendig wenigſtens drei Vorſtellungen:

a. ein Begriff, der für viele gilt, und unter dem eine andere Vorſtellung mit jenen vielen begriffen werden ſoll. Dieſer Begriff heiſst das Prädicat; und

b. eine Vorſtellung, es ſei nun eine Anſchauung, die bloſs durch den Begriff Gegenſtand gedacht wird, oder auch ſchon ein Begriff, welcher unter dem Prädicat mit begriffen werden ſoll. Dieſer Begriff heiſst das Subject;

c. der Gedanke der Verknüpfung beider Vorſtellungen mit einander oder der Unterordnung des Subjects unter das Prädicat. Man drückt dieſen Gedanken durch das Bindewörtchen: iſt, aus, welches auch mit der lateiniſchen Benennung die Copula genannt wird.

In dem Urtheil: die Cörper ſind zuſammengeſetzt, iſt Cörper das Subject, zuſammengeſetzt das Prädicat, und ſind das Bindewörtchen. Die Vorſtellungen a und b nennt man zuſammen die Materie des Urtheils, weil es das iſt, was zum Urtheil vereinigt wird; die Art, wie ſie vereinigt werden, oder wie das Bindewörtchen beſtimmt iſt, heiſst die Form des Urtheils (C. 95.)

5. Die Function des Denkens in Urtheilen, wenn wir gar nicht auf den Inhalt derfelben fehen, fondern blofs auf die verfchiedene Form, die ihnen der Verftand giebt, kann unter vier verfchiedene Titel gebracht werden, deren jeder wieder drei Momente oder verfchiedene Functionen des Denkens in fich enthält, das heifst, die Vereinigung des Subjects mit dem Prädicat zu einem Urtheil ift fo möglich, dafs in derfelben noch viererlei zu unterfcheiden ift; folglich kann auch diefes Viererlei bei einem Urtheile benannt werden.

Erfter Titel der Function des Denkens im Urtheile: Quantität der Urtheile. Bei jedem Urtheile kann man fragen, von wie viel Vorftellungen im Subject gilt das Prädicat, von allen, oder von mehrern, oder von einer einzigen; und dies kann man die Quantität oder den Umfang des Urtheils nennen. Es giebt hiernach drei Momente der Quantität:

Erftes Moment der Quantität der Urtheile: Allgemeine Urtheile. Da hier von allem Inhalt im Subject und Prädicat abftrahirt werden foll, fo kann ftatt eines jeden Subjects A und ftatt eines jeden Prädicats B gebraucht werden. Die Form des allgemeinen Urtheils ift alfo:

Alle A find B
Alle Cörper find zufammengefetzt.

Die Function des Denkens beftehet alfo in diefen Urtheilen darin, dafs das Prädicat B von dem ganzen Umfange des A, oder der ganzen Sphäre des Begriffs im Subject behauptet wird; d. h. dafs die ganze Sphäre der A unter den Begriff fo geordnet wird, dafs ich nun alle A ohne Ausnahme auch zu den Dingen, die B find, rechnen, und folglich auch B nennen kann. Man fagt z. B. von allen Gliedern der Sphäre oder des Umfangs des Begriffs Menfch aus, dafs ihnen das Merkmal fterblich zukomme, wenn man das allgemeine Urtheil fällt

alle Menschen sind sterblich.

Man kann auch das Zeichen, das diese Quantität des Subjects, von der das Prädicat gilt, ausdrückt, mit dem Bindewort (dem Verknüpfungszeichen) verbinden, dann würde das Urtheil so heissen:

Die A sind alle B

6. Zweites Moment der Quantität der Urtheile: Besondere oder particulare Urtheile. Die Form dieser Urtheile ist:

Etliche A sind B.
Etliche Cörper sind flüssig.

Die Function des Denkens bestehet in diesen Urtheilen darin, dass mehrere Glieder der Sphäre oder des Umfangs des Begriffes A dem Begriff B untergeordnet werden, so dass nun viele oder mehrere zu dem Dinge gehören, die B sind, und daher auch B heissen können. So sagt man auch von einigen Gliedern der Sphäre oder des Umfangs des Begriffs Mensch aus, dass ihnen das Merkmal gelehrt nicht zukomme, wenn man das particulare, oder wie es noch besser heissen kann, plurative Urtheil fällt: Etliche Menschen sind nicht gelehrt.

Uebrigens kann man leicht einsehen, dass man auch das Quantitätszeichen etliche mit dem Bindewort verbinden, und dem plurativen Urtheil diese Form geben kann: Von den A sind etliche B.

7. Drittes Moment der Quantität der Urtheile: Einzelne oder individuelle Urtheile. Die Form derselben ist:

A ist B.
Dies Wasser ist flüssig.

Die Function des Denkens bestehet in diesem Urtheil in der Unterordnung der individuellen Vorstellung A oder dies Wasser unter den Begriff B oder flüs-

ſig; und es kann auch ein Quantitätszeichen mit dem Bindewörtchen in dieſem Urtheil verbunden werden.

A dies eine oder einzelne iſt B.

8. Zweiter Titel der Function des Denkens im Urtheile: Qualität der Urtheile. Bei jedem Urtheil kann man ferner fragen, ob ſich das Subject auch dem Prädicat wirklich unterordnen läſst, oder nicht; und dies kann man die Qualität oder die Beſchaffenheit (ſchlechthin) des Urtheils nennen. Die Qualität des Urtheils iſt aber wieder dreierlei, und folglich giebt es auch drei Momente der Qualität:

Erſtes Moment der Qualität eines Urtheils: Bejahende Urtheile. Die Form derſelben iſt:

A iſt B.
Steine ſind ſchwer.

Hier iſt nicht die Rede davon, daſs die Urtheile einzelne oder plurative ſind. Obwohl alſo das Urtheil: A iſt B, dieſelbe Form iſt, die wir ſchon oben in 7 hatten, ſo iſt doch bloſs darauf Rückſicht zu nehmen, daſs das Bindewörtchen iſt oder ſind, die wirkliche Unterordnung des Subjects unter das Prädicat in ſich enthält. Die Function des Denkens beſtehet alſo in dieſem Urtheile bloſs darin, daſs das Prädicat B vom Subject A behauptet wird, ohne daſs hier der Umfang des Begriffs im Subject ins Spiel kömmt. Das Urtheil: Steine ſind ſchwer, ſagt aus, daſs ſich das Subject Steine dem Prädicat ſchwer unterordnen laſſe, daſs es darunter gehöre, oder gerechnet werden müſſe. Es kömmt hier aber auch gar nicht darauf an, ob man dieſe Unterordnung durch dieſes laſſen, gehöre oder müſſe, ausdrücke, welches eigentlich ganz andere Momente des Urtheils ſind, mit denen wir es hier nicht zu thun haben, und von denen wir alſo hier abſtrahiren, obwohl auch immer eins von dieſen dreien jedem Urtheil anhängt, ſo wie auch eins von den drei Mo-

menten der Quantität. Das Urtheil: A ist B, ist ein einzelnes Urtheil, das gehet uns aber hier nichts an, eben so wenig, als dass das Urtheil: Steine sind schwer, ein allgemeines Urtheil ist. Die Hauptsache ist hier, dass sich das Subject mit dem Prädicat in einem Bewusstseyn verbinden läst. Man sieht also, dass es allgemeinbejahende, besondersbejahende, und einzelnbejahende Urtheile geben kann. Ein besondersbejahendes Urtheil hat die Form:

Etliche A sind B.
Einige Menschen sind Gelehrte.

9. Zweites Moment der Qualität eines Urtheils: Verneinende Urtheile. Die Form derselben ist:

A ist nicht B;
Gold ist nicht Eisen.

Dieses Urtheil sagt aus, dass die Verbindung zwischen dem Subject A und dem Prädicat B nicht angeht: dass folglich in keines Bewusstseyn z. B. das Gold als dem Eisen untergeordnet vorgestellt werden müsse. Die Function des Denkens bestehet also in dieser Art von Urtheilen bloss darin, dass behauptet wird, das Subject gehöre nicht unter das Prädicat; und es giebt wieder allgemein verneinende, besonders verneinende und einzeln verneinende Urtheile. Ein besonders verneinendes Urtheil ist:

Etliche A sind nicht B.
Einige Menschen sind nicht Gelehrte.

10. Drittes Moment der Qualität eines Urtheils: Unendliche, beschränkende oder limitirende Urtheile. Die Form derselben ist:

A ist ein Nicht b.
Die Seele ist unsterblich.

Dieses ist ganz etwas anders, als wenn ich sage: die Seele ist nicht sterblich. Denn mit diesem letztern Urtheile würde ich behauptet haben, die Verbindung zwischen dem Subject Seele und dem Prädicat sterblich geht nicht an; man kann den Begriff Seele nicht mit dem höhern Begriff des Sterblichen im Bewusstseyn vereinigen oder unter dem Begriff des Sterblichen mitdenken. Ich hätte also durch ein solches verneinendes Urtheil einen Irrthum abgehalten. Nun habe ich aber durch den Satz: die Seele ist unsterblich, der logischen Form nach wirklich bejahet, indem ich die Seele in den unbeschränkten Umfang der unsterblichen oder nichtsterbenden Wesen setze. Weil nun von dem ganzen Umfange möglicher Wesen das Sterbliche einen Theil enthält, das Nichtsterbliche aber den andern, so ist durch den Satz: die Seele ist unsterblich, nichts anders gesagt, als dass die Seele eins von der unendlichen Menge Dinge sei, die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche insgesammt wegnehme. Darum heissen diese Urtheile unendliche. Dadurch wird aber nur die unendliche Sphäre alles Möglichen in so weit beschränkt, dass das Sterbliche davon abgetrennt, und in den übrigen Umfang ihres Raums die Seele gesetzt wird. Dieser Raum bleibt aber bei dieser Ausnahme noch immer unendlich, es können noch mehrere Theile desselben weggenommen werden, ohne dass darum der Begriff von der Seele im mindesten wächst, und bejahend bestimmt wird. Diese unendlichen Urtheile also in Ansehung des logischen Umfangs sind wirklich in Ansehung des Inhalts der Erkenntniss überhaupt bloss beschränkend, und sie können daher auch beschränkende oder limitirende Urtheile genannt werden (C. 97.) Man nennt übrigens die bejahenden und verneinenden Urtheile, im Gegensatze der unendlichen Urtheile, endliche.

11. Dritter Titel der Function des Denkens im Urtheile: Relation der Urtheile. Bei der Qualität der Urtheile sieht man auf

das Verhältniſs, welches die Vorſtellungen in dem Urtheile zur Einheit des Bewuſstſeyns haben; man kann aber auch auf das Verhältniſs dieſer Vorſtellungen unter einander ſehen, und dies heiſst die Relation der Urtheile. Ein jedes Verhältniſs iſt aber ein inneres oder ein äuſseres. Vorſtellungen ſtehen in einem innern Verhältniſſe, wenn die eine als in der andern enthalten, mit ihr und in ihr geſetzt, vorgeſtellt werden ſoll. So ſteht z. B. Vernunft mit dem Begriff Menſch in einem innern Verhältniſſe, denn es wird als in demſelben enthalten vorgeſtellt. Eine Vorſtellung, die als in einer andern enthalten vorgeſtellt wird, heiſst ein Merkmal; wenn alſo durch ein Urtheil beſtimmt wird, ob eine Vorſtellung ein Merkmal der andern ſei oder nicht, ſo iſt das Verhältniſs dieſer Vorſtellung ein inneres, und dieſes giebt

das erſte Moment der Relation eines Urtheils, oder die Kategoriſchen Urtheile. Die Form derſelben iſt:

A iſt B.
Ein Stein iſt ſchwer.

Hier iſt weder die Rede davon, daſs das Urtheil einzeln, noch daſs es bejahend iſt. Obwohl alſo das Urtheil: A iſt B, dieſelbe Form iſt, die wir ſchon oben in 7 und 8 hatten, ſo iſt doch hier bloſs darauf Rückſicht zu nehmen, daſs das Bindewörtchen iſt beſtimmt, daſs man B als ein Merkmal von A betrachten könne. Die Function des Denkens in dieſem Urtheile, oder die Function des kategoriſchen Urtheils, beſtehet in der Beſtimmung des Verhältniſſes des Subjects zum Prädicat, oder daſs das Prädicat B vom Subject A als ein Merkmal deſſelben behauptet, (oder, wenn das Urtheil negativ iſt, verneint) wird, ohne daſs hier weder der Umfang des Begriffs im Subject, noch die Bejahung des Urtheils Einfluſs hat. Das Urtheil: ein Stein iſt ſchwer, ſagt aus: daſs ſchwer wirklich ein Merkmal des Steins ſei, es beſtimmt, daſs man ſchwer als ein Merkmal des Steins betrachten müſſe.

12. Zweites Moment der Relation eines Urtheils: Hypothetische Urtheile. Die Form derselben ist:

Wenn A, B ist; so ist C, D.
Wenn ein Dreieck gleichseitig ist, so sind auch die Winkel gleich.

In diesem Urtheil stehen die Vorstellungen in einem äussern Verhältnisse, d. i. sie bestimmen sich zwar unter einander, eine durch die andere, die eine wird aber doch nicht mit der andern und in der andern gesetzt; und zwar bestimmt hier das Setzen der einen Vorstellung bloss das Setzen oder, wenn das Urtheil negativ ist, das Nichtsetzen der andern. Es wird durch dieses Moment eigentlich das Verhältniss des Denkens des Grundes zur Folge im Urtheile ausgedrückt. Dieses Urtheil besteht aus zwei Urtheilen, die im Verhältnisse gegen einander betrachtet werden. Es bleibt dabei unausgemacht, ob beide Sätze an sich wahr seyn oder nicht. Nur die Consequenz ist es, die durch dieses Urtheil gedacht wird (C. 98.).

13. Drittes Moment der Relation eines Urtheils: Disjunctive Urtheile oder Trennungsurtheile. Die Form derselben ist:

A ist entweder B oder C.
Eine Handlung ist entweder gut oder böse.

In diesem Urtheile stehen die Vorstellungen zwar auch in einem äussern Verhältnisse, aber das Setzen der einen Vorstellung bestimmt das Setzen oder Nichtsetzen der andern, und wird wechselseitig durch das Setzen der andern wieder bestimmt. Durch dieses Moment wird eigentlich das Verhältniss des Denkens der eingetheilten Erkenntniss und der gesammten Glieder der Eintheilung unter einander im Urtheile ausgedrückt. Dieses Urtheil bestehet aus zwei oder mehrern Urtheilen, die im Verhältnisse gegen einander betrachtet werden. Es enthält ein Verhältniss zweier oder mehrerer Sätze gegen einander,

aber nicht, wie bei den hypothetiſchen Sätzen, in der Abfolge, ſondern der logiſchen Entgegenſetzung, ſofern die Sphäre des einen Satzes die des andern ausſchlieſst, aber doch zugleich der Gemeinſchaft, in ſo fern ſie zuſammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntniſs ausfüllen. Es iſt alſo in einem disjunctiven Satze eine gewiſſe Gemeinſchaft der Erkenntniſſe, die darin beſteht, daſs ſie ſich wechſelſeitig einander ausſchlieſsen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntniſs beſtimmen, indem ſie zuſammengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntniſs ausmachen (C. 98. f.).

14. Vierter Titel der Function des Denkens im Urtheile: Modalität der Urtheile. Er beſtehet in dem Verhältniſſe des Urtheils zu unſerm Vorſtellungsvermögen.

Erſtes Moment der Modalität eines Urtheils: Problematiſche Urtheile. Die Form derſelben iſt:

A kann B ſeyn.
Der Menſch kann tugendhaft ſeyn.

In dieſem Urtheil wird die Verbindung oder Nichtverbindung des Subjects mit dem Prädicat (das Bejahen oder Verneinen) bloſs als möglich (beliebig) angenommen (C. 100.).

15. Zweites Moment der Modalität eines Urtheils: Aſſertoriſches Urtheil. Die Form deſſelben iſt:

A iſt B.
Ein Stein iſt ſchwer.

In dieſem Urtheil wird die Verbindung oder Nichtverbindung des Subjects mit dem Prädicat als ſchon geſchehen (wirklich oder wahr) betrachtet (C. 100.).

16. Drittes Moment der Modalität eines Urtheils: Apodiktiſche Urtheile. Die Form derſelben iſt:

A mufs B feyn
Die drei Winkel eines Dreiecks zufammen müffen zwei rechten gleich feyn.

In diefem Urtheil wird die Verbindung oder Nichtverbindung des Subjects mit dem Prädicat als nothwendig betrachtet. Siehe übrigens die weitere Auseinanderfezzung der drei Momente des vierten Titels im Artikel: Dafeyn. (C. 95. M. I., 105. Pr. 86.).

17. Diefe Eintheilung weicht in einigen Stücken von der gewohnten Technik (dem bisher gebräuchlichen Kunftverfahren) der Logiker ab. Nach Lambert (Organon, Dianoiolog. III. Hauptft. §. 118. ff.) fieht nehmlich die Tafel der Urtheile fo aus:

1. Titel: Quantität der Urtheile:
 a. Moment: Allgemeine;
 b. Moment: Befondere;

2. Titel: Qualität der Urtheile:
 a. Moment: Bejahende;
 b. Moment: Verneinnde;

3. Titel: Relation der Urtheile:
 a. Moment: Kategorifche;
 b. Moment: Hypothetifche;

4. Titel: Modalität der Urtheile:
 a. Moment: Mögliche;
 b. Moment: Wirkliche;
 c. Moment: Nothwendige.

Zur Verhütung des Mifsverftandes ift daher folgendes zu merken (M. I, 106. C. 96.).

18. In der Logik werden die einzelnen Urtheile beim Gebrauch derfelben in Vernunftfchlüffen gleich den allgemeinen behandelt. Kuntzen (*Logica* §. 141.) fagt: im weitern Sinne ift das ein allgemeines Urtheil, deffen Prädicat allem dem zukommt, oder nicht zukommt, dem man den Begriff des Subjects beilegen

mufs. In dieſer Bedeutung gehört das einzelne Urtheil auch zu den allgemeinen. Der Gröſse ſeines Inhalts nach aber verhält ſich ein einzelnes Urtheil zu einem allgemeinen, wie die Einheit zur Unendlichkeit, und iſt alſo von dem allgemeinen weſentlich verſchieden. In einem allgemeinen Urtheil gilt das Subject von unzähligen Individuen, im einzelnen Urtheil iſt im Subject nur von einem einzigen Individuum die Rede; das Prädicat gilt daher zwar auch bei dem einzelnen Urtheil von allem dem, was der Begriff des Subjects ausſagt, aber es iſt doch eine ganz eigene Verbindung, daſs das Prädicat im einzelnen Urtheile mit einem Subject verbunden wird, welches gar keinen Umfang hat, und ſo nicht Alle und nicht Mehrere, ſondern Ein Ding einem Begriff untergeordnet wird; welches für die Gröſse oder den Umfang der Erkenntniſs von groſser Wichtigkeit iſt. Daher darf dieſe beſondere Verknüpfung zu einem Urtheile in der Tafel der Momente deſſelben nicht fehlen, wenn ſie vollſtändig ſeyn ſoll (M. I., 107. C. 96.).

19. Die Logiker ſagen mit Recht: ein unendliches Urtheil hat zwar das Anſehen eines verneinenden Urtheils, aber es iſt in der That ein bejahendes Urtheil; denn zu einem verneinenden Urtheil wird erfordert, daſs die Verneinung die Copula oder das Bindewörtchen afficire, d. i. die Unmöglichkeit der Vereinigung des Subjects mit dem Prädicat anzeige, in den unendlichen Urtheilen aber liegt die Verneinung im Prädicat oder Subject. Dies iſt auch ganz richtig: denn die allgemeine Logik ſieht gar nicht auf den Inhalt im Subject und Prädicat, ſondern nur auf die Beſchaffenheit der Copula, ob durch dieſelbe das Prädicat dem Subject beigelegt, oder ihm entgegengeſetzt wird. Allein dem Inhalt des Prädicats nach ſind die unendlichen Urtheile beſchränkend, und in ſo fern iſt es doch eine ganz eigene Art von Verbindung, daſs dadurch, daſs ein Subject einem Begriff untergeordnet wird, die Sphäre der Prädicate, die ihm zukommen, beſchränkt wird, ohne daſs der Begriff des Subjects weder wächſt noch abnimmt. Sie legen dem Begriff des Subjects

bloſs unter der Geſtalt eines Prädicats eine Beſchränkung ſeiner möglichen Merkmale bei. Ganz anders iſt es hingegen mit den eigentlichen bejahenden Urtheilen; denn durch dieſe wird dem Subject ein wirkliches Prädicat beigelegt, wodurch der Begriff wächſt, ſo wie er durch ein verneinendes Urtheil abnimmt, indem ich durch daſſelbe anzeige, daſs man ja nicht ein gewiſſes Prädicat dem Subject beilegen ſolle, wodurch die Anzahl ſeiner Merkmale wirklich verringert wird (M. I., 108. C. 97.).

20. Die Logiker haben auch copulative Urtheile, d. i. Urtheile von der Form: A iſt B und C und D u. ſ. w.; allein man ſieht gleich, wie auch die Logiker ſagen, daſs ſie nur compendiöſe Vorſtellungen von mehrern einfachen kategoriſchen Sätzen ſind, in denen keine eigene Art der Verbindung oder Function des Urtheils enthalten iſt. Lambert macht aber ſchon (Organon Dianoiol. §. 136.) die Bemerkung: daſs ſich die disjunctiven Sätze nicht ſo, wie die copulativen, in mehrere einfache kategoriſche auflöſen laſſen. Die disjunctiven Sätze erſchöpfen überdem den Inhalt einer Erkenntniſs ganz. Es wird in denſelben ein Verhältniſs aller Theile der Sphäre eines Erkenntniſſes angegeben, nehmlich dasjenige, daſs die Sphäre eines jeden einzelnen Theils ein Ergänzungsſtück (Complement) der Sphäre der andern zu dem ganzen Inbegriff der eingetheilten Erkenntniſs iſt. Z. B. die Welt iſt entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Nothwendigkeit, oder durch eine äuſsere Urſache. Dieſes Urtheil beſtände aus drei kategoriſchen, wenn es hieſse: die Welt iſt durch einen blinden Zufall und durch innere Nothwendigkeit und durch eine äuſsere Urſache da. Allein das iſt unmöglich, denn die drei Prädicate ſchlieſsen einander aus, und können nicht zuſammen vom Subject ſtatt finden. Es müſste alſo nur einer der drei Sätze in dem copulativen Urtheil gelten, aber welcher nun? Die kategoriſchen Urtheile ſetzen alſo das Subject in einen Theil der ganzen Sphäre, ohne auf die übrigen Rückſicht zu nehmen; dahingegen die disjunctiven

auf alle Theile der Sphäre Rückficht nehmen, aber unentfchieden laffen, zu welchem das Subject gehört (M. I., 109. C. 98.).

21. Die Modalität der Urtheile hat das Unterfcheidende an fich, dafs diefe Function nichts zum Inhalt des Urtheils beiträgt; denn aufser Gröfse, Befchaffenheit und Verhältnifs ift nichts mehr, was den Inhalt eines Urtheils ausmachte. Die Modalität giebt nur an, was die Copula in Beziehung auf dies Denken überhaupt für einen Werth habe. Der problematifche Satz giebt die freie Wahl, den Satz gelten zu laffen oder nicht, und ift eine blofs willkührliche Aufnehmung deffelben in den Verftand; der affertorifche Satz zeigt an, dafs der Satz mit dem Verftande nach deffen Gefetzen fchon verbunden fei; der apodiktifche Satz denkt fich den affertorifchen Satz *a priori* behauptend. Weil fich hier alfo alles gradweife dem Verftande einverleibt, fo kann man diefe drei Functionen der Modalität auch fo viel Momente des Denkens überhaupt nennen (M. I., 110. C. 100. f.).

22. Kant macht (C. 100.) über die Function des Denkens in den Modalurtheilen noch eine merkwürdige Anmerkung, welche ich hier erläutern will. Das Denken im problematifchen Urtheile, fagt er, ift gleichfam eine Function des Verftandes; das Denken im affertorifchen Urtheile eine Function der Urtheilskraft; das Denken im apodiktifchen Urtheile eine Function der Vernunft.

23. Wir haben hier alfo Functionen von dreierlei verfchiedenen Erkenntnifsvermögen, welche alle drei darin übereinkommen, dafs fie verfchiedene Vorftellungen unter eine gemeinfchaftliche ordnen, und die Einheit diefer Handlung heifst ja eben die Function. Der Verftand bringt nehmlich den empirifchen oder Erfahrungsgegenftand auf einen Begriff, die Urtheilskraft beftimmt diefen Begriff näher durch Verknüpfung mehrerer Wahrnehmungen im Urtheil, die Vernunft

ſchlieſst nach allgemeinen Bedingungen *a priori* von dieſem Urtheil auf neue aber allgemeine und nothwendige Sätze. Die Modalität des Urtheils beſtimmt daher, wie ſich die Verknüpfung verhalte, im problematiſchen Urtheile, zum Verſtande und deſſen empiriſchen Gebrauche, im aſſertoriſchen Urtheile, zur empiriſchen Urtheilskraft, im apodiktiſchen Urtheile, zur Vernunft in ihrer Anwendung auf Erfahrung (C. 266.).

24. Es wird folglich eine jede der drei Arten von Modalurtheilen eigentlich durch ein eignes Erkenntniſsvermögen erzeigt, und eben dies ſagen die Kennzeichen derſelben: kann oder möglich, iſt oder wirklich, muſs oder nothwendig, aus, welche die Copula in dieſen Urtheilen afficiren. Wenn ich ſage: der Menſch kann tugendhaft ſeyn, ſo ſage ich damit bloſs, es iſt dem empiriſchen Gebrauch des Verſtandes ganz gemäſs, einen ſolchen Erfahrungsgegenſtand, den man einen tugendhaften Menſchen nennt, in der Anſchauung vorzufinden, und durch Begriffe vorzuſtellen, die ſich auf eine Anſchauung beziehen. Wenn ich ſage: ein Stein iſt ſchwer, ſo verknüpfe ich den Erfahrungsgegenſtand Stein mit einer andern Wahrnehmung, die ich durch den Begriff ſchwer denke, und dieſe Verknüpfung der durch die Erfahrung gegebenen Begriffe geſchieht durch die Urtheilskraft. Wenn ich endlich ſage: die drei Winkel eines Dreiecks zuſammen müſſen zwei rechten gleich ſeyn, ſo iſt das eine Verknüpfung, die ſich auf keine Erfahrung gründen kann, ſondern auf Principien, nun iſt die Vernunft das Vermögen der Erkenntniſs aus Principien, folglich iſt das Verknüpfen im apodiktiſchen Urtheile eine Function der Vernunft.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. I. Abſchn. S. 93. f. II. Abſchn. S. 95. ff. — II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 266. ff.

Furcht,

metus, *timor*, *formido*, *crainte*, *peur*. So heiſst der Abſcheu vor Gefahr (A. 210.). Z. B. bei ſeinem

Sturm, im Meere umzukommen. Die Grade derſelben ſind: Bangigkeit, Angſt, Grauen und Entſetzen. Wer z. B. einen Vulcan brüllen hört, kann bange werden; wer ihn, nach der Seite ſeiner Wohnung zu, Ströme von Lava auswerfen ſieht, kann in Angſt gerathen; wer die Lava ſeinem Hauſe zuſtrömen ſieht, kann Grauen fühlen; wer endlich ſchon die glühenden Steine um ſich herumfliegen ſieht, der nimmt mit Entſetzen die Flucht. Die Faſſung des Gemüths, die Gefahr mit Ueberlegung zu übernehmen, iſt der Muth. So geht der Jäger mit Muth auf das Raubthier los. Ein Gegenſtand der Furcht iſt überhaupt ein jedes Uebel, wenn wir unſer Vermögen demſelben nicht gewachſen finden, z. B ein Vulcan im Moment ſeines wüthendſten Ausbruchs (U. 102.) oder ſeiner ganzen zerſtörenden Gewalt (U. 104.). Die Stärke des innern Sinnes, nicht leicht wodurch in Furcht geſetzt zu werden, iſt Unerſchrockenheit. Der Mangel des Muths iſt Feigheit, und der Mangel der Unerſchrockenheit Schüchternheit (A. 210. f.).

2. Herzhaft iſt, wer nicht erſchrickt, ſ. Tapferkeit. Feigheit hingegen iſt ehrloſe Verzagtheit, das iſt eine Faſſung des Gemüths, die mit dem Bewuſstſeyn verbunden iſt, daſs Andere den verachten, der ſie hat. Ein ſolcher Feiger heiſst auch ein Poltron, von *pollex truncatus* (verſtümmelter Daumen), nach der franzöſiſchen Ausſprache und zuſammengezogen, und bedeutet folglich einen Menſchen, der ſich den Daumen abhackt, um nicht in den Krieg zu ziehen. Im ſpätern Latein hieſs ein Poltron *murcus* (A 211.).

3. Erſchrockenheit iſt nicht eine habituelle (zur Gewohnheit, folglich Leidenſchaft, gewordene) Beſchaffenheit, leicht in Furcht zu gerathen, denn dieſe heiſst Schüchternheit; ſondern bloſs ein Zuſtand und eine zufällige Diſpoſition, mehrentheils bloſs von cörperlichen Urſachen abhängend, ſich gegen eine plötzlich aufſtoſsende Gefahr nicht gefaſst genug zu fühlen. Dem Feldherrn, der im Schlafrock iſt, indem ihm die unerwartete Annäherung des Feindes angekündigt wird, kann

wohl das Blut einen Augenblick in den Herzkammern stocken. Der Arzt eines gewissen Generals bemerkte an demselben, dass er kleinmüthig und schüchtern war, wenn er Säure im Magen hatte. Das Erschrecken in Gefechten bringt sogar wohlthätige Ausleerungen hervor, welche einen Spott (das Herz nicht am rechten Ort zu haben) zum Sprichwort gemacht haben (A. 211. f.). Ueberhaupt ist die Furcht ein Schmerz, der, weil er nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der cörperlichen Theile geht, Bewegungen hervorbringt, die die feinern oder gröbern Gefässe von gefährlichen und beschwerlichen Verstopfungen reinigen (U. 128.).

4. Es ist eine blofs psychologische (nicht moralische) Frage, ob Selbstmord Muth oder Verzagtheit voraussetze. Wird er verübt, blofs um seine Ehre nicht zu überleben (also aus Zorn), so scheint er Muth vorauszusetzen; ist aber die Erschöpfung der Geduld im Leiden durch Traurigkeit (welche alle Geduld langsam erschöpft) der Grund desselben, so setzt er ein Verzagen voraus. Es scheint dem Menschen eine Art von Heroismus zu seyn, dem Tode gerade ins Auge zu sehen, und ihn nicht zu fürchten, wenn er das Leben nicht länger lieben kann. Er stirbt aber aus Feigheit, weil er die Qualen des Lebens nicht länger ertragen kann, wenn er den Tod fürchtet und das Leben liebt, aber eine Gemüthsverwirrung aus Angst vor dem Selbstmorde hergeht. Aus der Art der Vollführung des Selbstmordes kann man erkennen, aus welcher Gemüthsstimmung er entsprungen ist. Ist das dazu gewählte Mittel plötzlich und ohne mögliche Rettung tödtlich, so kann man dem Selbstmörder den Muth nicht streitig machen; im Gegentheil ist feige Verzweiflung aus Schwäche der Grund des Selbstmords (A. 214. f.).

Kant. Anthropol. in pragmat. Hinsicht. §. 67. S. 210. ff.

Furchtbar,

formidabilis, *formidable.* Furchtbar heifst ein Gegenstand, wenn wir ihn so beurtheilen, dafs wir uns blofs den Fall denken, da wir ihm

etwa Widerſtand thun wollten, und daſs alsdann aller Widerſtand bei weitem vergeblich ſeyn würde. Einen ſolchen Gegenſtand fürchtet man, ohne ſich vor ihm zu fürchten. Der Tugendhafte fürchtet auf dieſe Weiſe Gott; allein er fürchtet ſich nicht vor Gott, weil er ihm und ſeinen Geboten widerſtehen zu wollen, ſich als keinen von ſich beſorglichen Fall denkt. Aber auf jeden ſolchen Fall, den er als an ſich nicht unmöglich denkt, erkennt er ihn als furchtbar. (U. 103.). Wir finden aber furchtbare Gegenſtände anziehend (U. 104.).

G.

Gang,

marche. Die Art, wie die Gedanken oder Handlungen auf einander folgen. So heiſst der natürliche Gang der menſchlichen Vernunft in ihrem Fortſchritt zur Vorſtellung der Exiſtenz eines Urweſens (Gottes), die Art, wie die Gedanken derſelben auf einander folgen, bis ſie zu der Vorſtellung gelangt, daſs ein ſolches Weſen exiſtire. Dieſer Gang iſt z. B. dieſer:

a. es exiſtirt doch irgend etwas;

b. folglich exiſtirt ſeine Urſache;

c. folglich die Urſache dieſer Urſache;

d. nun hat jede Urſache wieder eine Urſache, und iſt folglich zufällig;

e. folglich hat das, was exiſtirt, nicht ehe ſeinen zureichenden Grund, als bis wir auf eine Urſache kommen, die keine Urſache weiter hat;

f. folglich exiſtirt eine erſte Urſache, die nicht durch eine andere, d. i. zufällig, ſondern nothwendiger

Weise da ist, d. i. ein nothwendiges Wesen, dessen Daseyn folglich von keiner Bedingung weiter abhängt, sondern unbedingt existirt;

g. was aber nothwendig existiren soll, muss nichts an sich haben, was dieser Nothwendigkeit widerspricht;

h. dieser Forderung thut nun dasjenige Wesen ein Genüge, das zu allem Warum das Darum in sich enthält;

i. dies ist aber der Begriff von einem Wesen, das die höchste Realität in sich enthält;

k. dieses All aber ohne Schranken ist absolute Einheit, und führt den Begriff eines einigen, nehmlich des höchsten Wesens bei sich;

l. folglich ist das höchste Wesen, als Urgrund (oberster und zureichender, von keinem andern abhängiger Grund) aller Dinge, schlechthin nothwendiger Weise da (es muss da seyn, das Gegentheil ist nicht möglich, weil sonst sein Daseyn von einer Bedingung abhinge, und man bei ihm auch noch nach einem Warum fragen müsste, und damit es selbst und mit ihm alles übrige ohne zureichende Ursache seyn würde), s. Gott.

(M. I, 713. C. 614)

2. So heisst ferner der Gang der Methode, die objectiv-praktische Vernunft auch subjectiv-praktisch zu machen, d. i. zu machen, dass man nicht bloss das Moralgesetz erkenne und anerkenne, sondern es auch in seine Gesinnung aufnehme und darnach handle, die Art, wie eine Handlung auf die andere folge, dass man diesen Zweck erreiche. Der Anfang dieses Ganges ist z. B.:

a. man fragt bei jeder Handlung, ob sie auch objectiv dem moralischen Gesetze gemäss sei. Zuerst muss man sich nehmlich nur dazu gewöhnen, alle Handlungen, unsre eignen sowohl als auch die Handlungen Anderer, nach moralischen Gesetzen zu beurtheilen. Man fragt sich nehmlich bei jeder Handlung, ob sie dem moralischen Gesetze gemäss sei oder nicht, und welchem Gesetze sie gemäss oder entgegen sei. Man unterscheidet dabei zweierlei Gesetze von einander, nehmlich diejenigen, die bloss einen Grund zur Verbindlichkeit an die Hand geben, von denen, welche wirklich verbinden (*leges obligandi a legibus obligantibus*). Das Bedürfniss der Menschen z. B. verpflichtet mich zu keiner bestimmten Handlung, aber das Gesetz der Wohlthätigkeit ist ein Grund, der mich verbindet, in meinen Handlungen auf die Bedürfnisse der Menschen nach Möglichkeit Rücksicht zu nehmen. Das Recht der Menschen verbindet mich unmittelbar zu bestimmten Handlungen. Das letztere schreibt also wesentliche, das erstere aber ausserwesentliche Pflichten vor, d. i. die Pflichten, die aus dem letztern entspringen, dürfen nie verletzt werden, die Pflichten aber, die aus dem erstern entspringen, dürfen zwar auch nie verletzt werden, aber es hängt von den Umständen ab, ob sie in einem gegebenen Falle die bestimmten Pflichten eines gewissen Menschen sind. Auch kommen oft bei einer Handlung verschiedene Pflichten zusammen, welche zu unterscheiden man sich üben muss. So wird die moralische Urtheilskraft geschärft.

b. Man fragt sodann, ob die Handlung auch subjectiv um des moralischen Gesetzes willen geschehen sei. Im vorhergehenden Falle fragte man nach der sittlichen Richtigkeit, jetzt ist nun die Frage nach dem sittlichen Werth; im vorhergehenden Falle beurtheilte man die Sittlichkeit der That oder

die Legalität, jetzt die Sittlichkeit der Gesinnung, aus der die That entspringt, oder die Moralität.

Es ist kein Zweifel, dass die Uebung in dieser zweifachen Beurtheilung der Handlungen, und das Bewusstseyn einer daraus entspringenden Cultur unserer bloss über das Praktische urtheilenden Vernunft ein gewisses Interesse am Gesetze selbst, mithin an sittlich guten Handlungen nach und nach in uns hervorbringen müsse. Denn wir gewinnen endlich das lieb, dessen Betrachtung macht, dass wir empfinden, wie sich der Gebrauch unsrer Erkenntnisskräfte erweitert. Dasjenige aber, worin wir moralische Richtigkeit antreffen, befördert vorzüglich den Gebrauch unsrer sittlichen Urtheilskraft; denn die Vernunft kann sich in einer sittlich guten Ordnung der Dinge, mit ihrem Vermögen, nach Principien *a priori* zu bestimmen, was geschehen soll, allein gut finden. Gewinnt doch ein Naturbeobachter endlich Gegenstände lieb, die seinen Sinnen anfänglich anstössig sind. Die Ursache ist, dass er an ihnen die grosse Zweckmässigkeit ihrer Organisation entdeckt, und so seine Vernunft an der Betrachtung derselben weidet. So brachte Leibnitz ein Insect schonend wiederum auf sein Blatt zurück, nachdem er dieses Thierchen durchs Mikroskop sorgfältig betrachtet hatte. Er hatte sich nehmlich durch den Anblick dieses Insects belehrt gefunden, und von ihm gleichsam eine Wohlthat genossen (P. 284. f. M. II, 378).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Absch. S. 614. f.

Dess. Critik der prakt. Vern. II. Th. S. 284. f.

Ganzes,

s. Totalität.

Garantie,

Gewähr, das Recht derſelben, *droit de garantie.*

Das Recht, ſich etwas zuſichern zu laſſen, z. B. die Fortdauer des Friedens, (K. 225), ſ. Friede, 1, b. u. 8.

Gaſtrecht,

ξενια, *ius hoſpitii*, *droit d'hoſpitalité.* Unter dem Gaſtrecht verſteht man das Recht, ſich auf eine gewiſſe Zeit zum Hausgenoſſen eines Andern zu machen (Z. 40.). Dieſes Recht war z. B. bei den alten Völkern gebräuchlich, da ein Fremdling, wenn er in eine Stadt oder ein Land kam, wo er nicht für gewöhnlich wohnte, von einem Hausvater gebeten wurde, in ſein Haus einzukehren, und dadurch das Recht erhielt, ſich eine Zeitlang zum Hausgenoſſen der Familie des Hausvaters zu machen. Die Bitte des Hausvaters, und die Annahme des Anerbietens von Seiten des Fremdlinges, war alſo ein wohlthätiger Vertrag (Z. 40). Ein wohlthätiger Vertrag (*pactum gratuitum*) iſt nehmlich ein ſolcher Vertrag, durch welchen nur der eine von den beiden, die ihn ſchlieſsen, etwas erwirbt. Denn nur der Fremdling, der zum Hausgenoſſen, auf eine Zeit hindurch, aufgenommen wird, erlangt hier einen Vortheil, wofür der nichts erwirbt, der ihn aufnimmt (K. 120). Ein Beiſpiel dieſes Gaſtrechts finden wir 1 Moſ. 18, 2. ff., wo die drei Männer durch Abrahams Bitte und ihre Einwilligung das Gaſtrecht erhalten. Joſephus (Antiq. lib. I. C. 22) ſagt ausdrücklich: Abraham habe ſie gebeten, ſie möchten bei ihm einkehren und das Gaſtrecht genieſsen (ξενιων μεταλαβειν). Wie heilig den Alten das Gaſtrecht war, zu welchem auch die Beſchützung des

Fremdlings gehörte, davon finden wir ein Beiſpiel Richt. 19, 23. 24., wo der Hauswirth lieber ſeine eigene Tochter Preis geben, als geſtatten will, daſs ſeinen Gäſten eine Beleidigung wiederfahre (Joſeph. Antiq. lib. V. cap. 2).

2. Dieſes Gaſtrecht war in jenen Zeiten durchaus nothwendig, wo man noch nichts von Wirthshäuſern und Gaſthöfen wuſste, dergleichen man z. B. in Rom nicht hatte, wo doch zu allen Zeiten ein groſſer Zufluſs zon Fremden aus den Provinzen war, welche in der Hauptſtadt des Reichs ihrer Geſchäfte wegen auf einige Zeit zugegen ſein muſsten. Diejenigen, welche mit einander in einer ſolchen Verbindung ſtanden, daſs ſie einander und die Angehörigen wechſelſeitig bei ſich aufnahmen, hieſsen Gaſtfreunde (*hoſpites*). Es war ſogar gebräuchlich, daſs eine ganze Stadt einem Fremden, den ſie ehren wollte, das Gaſtrecht gab. Der Vertrag zwiſchen zwei Perſonen, wodurch beide das Gaſtrecht erhielten, hieſs die Gaſtfreundſchaft (*hoſpitium*), und kann ſchon zu den beläſtigenden Verträgen, d. i. zu denen gerechnet werden, durch welche beide Parteien erwerben.

Geben,

dare, *donner*. Ein Gegenſtand iſt zum Erkennen gegeben, heiſst, es giebt auſser der Erkenntniſs, welche wir erwerben können, noch etwas anders, deſſen Erkenntniſs wir eben erwerben ſollen, und dieſes andere, welches der Gegenſtand heiſst, können wir nicht durch unſer Erkenntniſsvermögen ſo hervorbringen, wie die Erkenntniſs deſſelben. Es iſt das, was erkannt wird, was aber nicht durchs Erkennen kann ganz erzeugt werden. Das Erkenntniſsvermögen muſs etwas zum Erkennen vorfinden, d. h. es muſs ihm gegeben werden. Uns Menſchen aber kann kein Gegenſtand anders zum Erkennen gegeben werden, als

dadurch, dafs unfer Gemüth (der Theil deffelben, der die Sinnlichkeit heifst, und allein etwas Paffives oder Leidendes ift) durch den Gegenftand auf gewiffe Weife afficirt werde (C. 33).

2. Ein Gegenftand wird uns gegeben, heifst nichts anders, als, wir müffen die Vorftellung, die wir von ihm haben, auf Erfahrung (es fei wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Unfere Sinne müffen, wenn wir etwas erkennen, und nicht blofs denken follen, Eindrücke erhalten (deren nothwendige Verknüpfung zu einer Erkenntnifs eben Erfahrung heifst), die fich in dem zu erkennenden Gegenftande nach den Formen des Erkenntnifsvermögens ordnen, fo dafs man eben daher fagen kann, der Gegenftand afficirt den Sinn, oder ift uns gegeben (M. I. 224. C. 194. f.) f. Bedeutung, 2. a.

3. Ein Begriff ift gegeben, heifst entweder, er ift aus der Erfahrung entfprungen, oder man verftehet darunter, dafs er das Datum ift, aus welchem man die Auflöfung einer Aufgabe finden foll, f. Aufgabe, 1. Soll ich z. B. die Richtigkeit eines analytifchen Urtheils prüfen, fo bedarf ich dazu weiter nichts als den Begriff des Subjects; diefer ift alfo der zum Urtheil gegebene Begriff, von dem ausgemacht werden foll, ob ein Prädicat von ihm richtig prädicirt wird. Ift das Urtheil nehmlich bejahend, fo lege ich ihm im analytifchen Urtheil ein Prädicat bei, das im Subject fchon mitgedacht wird; ift es verneinend, fo fchliefse ich etwas von ihm aus, deffen Gegentheil im Subject mitgedacht wird. Im fynthetifchen Urtheile aber gehe ich aus dem zum Urtheil gegebenen Begriff ganz hinaus, um ein Prädicat von ihm zu prädiciren, da mufs mir alfo noch etwas anders als Subject und Prädicat, noch ein drittes gegeben feyn, um die Richtigkeit des Urtheils zu prüfen; denn weder das Prädicat noch fein Gegentheil wird im fynthetifchen Urtheile im Subjecte mitgedacht (C. 193. f.).

4. In der Anfchauung geben heifst, machen, dafs etwas angefchauet werde; zeigen, wie ein Begriff

construirt werden könne. Hierdurch erhalten wir gleichsam den Gegenstand zur Erkenntnifs. Ich gebe ein Dreieck in der Anschauung, wenn ich zeige, wie man sich dasselbe durch die Einbildungskraft sinnlich darstellen kann. Hier scheint das Geben etwas selbstthätiges in uns anzuzeigen, nehmlich das Dreieck wird uns nicht gegeben, sondern wir können es uns selbst geben, oder uns eine sinnliche Vorstellung davon machen. Allein theils liegt doch in unsrer Sinnlichkeit etwas unwillkührliches, nehmlich die Anlage dazu, dafs es mir möglich ist, mir eine solche Raumesvorstellung zu machen, als das Dreieck ist; theils ist das Dreieck, das ich durch die Einbildungskraft darstelle, auch nur in so ferne objectiv - gültig, als es Nothwendigkeit in die Erfahrungsgegenstände legt, d. i. als Materie diese Form annehmen kann, und alsdann, durch alles das, was von dieser Form gilt, nothwendig bestimmt wird.

5. Wir können also dreierlei Geben zum Erkenntnifs unterscheiden.

a. Gegeben wird etwas, z. B. der Gegenstand, wenn ich ihn als durch Eindrücke auf die Sinne vorhanden erkenne.

b. Gegeben wird etwas, z. B. ein Begriff zum Urtheil, wenn es das Erkenntnifsstück ist, das schon als bekannt vorausgesetzt wird, und aus welchem ich andere Erkenntnisse finden soll.

c. Gegeben wird etwas, z. B. eine reine Anschauung, wenn mein Erkenntnifsvermögen dasselbe aus sich selbst, aber doch so, erzeugt, dafs die Vorstellung nicht willkührlich, sondern in der Beschaffenheit des Erkenntnifsvermögens selbst nothwendig gegründet ist.

Hieraus folgt nun, dafs gegeben so viel heifst, als nicht durch die Erkenntnifs und von derselben abhän-

hängig, sondern das, wodurch die Erkenntniss möglich wird.

6. Kant unterscheidet auch noch (C. 540) das Gegebene (*datum*) von dem, was nur angeblich (*dabile*) ist. Hier wird das Gegebene in der letzten Bedeutung gebraucht. Wenn ein Mensch vorhanden ist, so ist damit zugleich ein Elternpaar, das ihn erzeugte, und die ganze Reihe aller Elternpaare aufwärts, die seine Eltern und Voreltern erzeugten, gegeben. Das heisst, der Verstand hat eine solche Anlage, dass zu seiner Erkenntniss der Gegenstände ihm das Gesetz unentbehrlich ist, nach welchem jeder Gegenstand seine Ursache und diese wieder ihre Ursache, u. s. f. haben muss. Die Vernunft aber fordert die absolute Vollständigkeit dieser ganzen Reihe von Ursachen, das Erkenntnissvermögen dringt sich also diese Reihe durch seine eigene Beschaffenheit selbst auf, und es ist ihm ohne diese Vorstellung unmöglich, zu erkennen, folglich legte er auch dieses Gesetz in die Erfahrung selbst hinein (die nichts anders ist, als ein nach den Gesetzen des Erkenntnissvermögens Verknüpftes sinnlicher Eindrücke), so weit seine Erfahrung reicht. Angeblich ist hingegen nur etwas, was nicht nothwendig gegeben ist, sondern noch gegeben werden kann, z. B. eine immer fortgehende Linie von Zeugungen absteigend, von einem Elternpaar zu den Kindern, Kindeskindern u. s. f. unbestimmbar weit (C. 540).

7. Wenn Kant sagt (C. 521): die Gegenstände der Erfahrung sind niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben; so heisst das, sie sind nur durch Eindrücke auf die Sinne vorhanden. Da nun aber Erfahrungsgegenstände nichts anders sind, als die nach den Gesetzen des Erkenntnissvermögens zu einem Gegenstande mit einander verknüpften Eindrükke auf die Sinne, so können sie ja nicht ausser dem Empfindungs- und Wahrnehmungsvermögen vorhanden seyn, d. i. als wären sie nicht sinnliche Eindrücke oder Affectionen, sondern das Nichtsinnliche, was die sinnli-

chen Eindrücke verursacht, oder Dinge an sich selbst. Wenn wir aber sagen, der Gegenstand afficirt uns, so heisst das nicht, ein transscendentales Object, ein Ding an sich, macht auf uns Eindrücke, welches eine transscendente, oder alle Grenzen unsrer Erkenntniss überschreitende Behauptung wäre; sondern es heisst, im sinnlichen Gegenstande ist etwas, was ich für Affection der Sinne erkennen muss, und weswegen ich auch sagen kann, es ist ein sinnlicher Gegenstand, oder ein Gegenstand, der meine Sinne afficirt. Im ersten Fall, wenn ich sage, der Gegenstand ist ein Verknüpftes von sinnlichen Affectionen, denke ich vornehmlich an den Inhalt des Gegenstandes als an eine in meinen Sinnen bewirkte Veränderung; im zweiten Fall, wenn ich sage, der Gegenstand afficirt den Sinn, denke ich mehr an den Sinn, an das, worin die Veränderung vergeht. So ist ein Cörper, den ich anschaue, nichts anders, als die Empfindung davon, dass eine begrenzte Raumesvorstellung in einem gewissen Grade erfüllt ist. Diese Empfindung ist ja das, was im Gegenstande gedacht und als die Materie desselben angeschauet wird; kann ein solcher Gegenstand nun wohl als ein Ding an sich gegeben, d. i. auch ausser meiner oder eines Andern Empfindung vorhanden seyn? (C. 521).

8. Hiermit hängt nun auch der Ausdruck, es giebt, zusammen. Es giebt heisst nehmlich nicht, es ist eine blosse Speculation, eine leere Erkenntniss, sondern das, was ich denke, hat einen Gegenstand, der nicht durchs blosse Denken vorhanden ist. Es kann Einwohner im Monde geben, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat; das ist richtig. Nun sind aber doch Einwohner im Monde auch nur Erscheinungen oder sinnliche Erfahrungsgegenstände, was heisst denn das also: es giebt welche, da sie doch noch Niemand wahrgenommen hat? Nichts anders, als, wenn wir unsre Erfahrungen bis zur Wahrnehmung solcher Gegenstände auf dem Monde, die nur eine geringe Grösse haben, fortsetzen könnten, so würden wir auf sie treffen und sie wahrnehmen. Denn alles das ist

wirklich vorhanden, was mit meinen Erfahrungen nach den Gesetzen der Erfahrung zusammenhängt, oder Eine Erfahrungsreihe ausmacht, s. Existenz, 1. (M. II, 600. C. 521).

9. Uns ist wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser zu andern möglichen Wahrnehmungen. Das heisst, das einzige, was nicht durch das Erkennen selbst vorhanden ist, sondern bei allem Erkennen vorausgesetzt werden muss, obwohl darum nicht ganz unabhängig vom Erkenntnissvermögen existirt, ist der Inhalt oder der Stoff unsrer Wahrnehmungen. Dennoch ist dieser Inhalt oder Stoff nirgends weiter anzutreffen, als in diesen unsern Wahrnehmungen (C. 521. f.). Die Erscheinungen sind bloss in der Erfahrung gegeben, heisst also, in denjenigen Vorstellungen, die mit einander in einer solchen nothwendigen Verknüpfung stehen, dass wir dieses Verknüpfte vieler Vorstellungen die Erfahrung nennen, kömmt vieles vor, das nicht durchs Erkennen da ist, aber doch ohne das Erkennen auch nicht da seyn würde, und was daher nicht blosse Erkenntniss, aber auch nicht Ding an sich, sondern Erscheinung heisst (C. 523).

10. Die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit sind in dem transscendentalen Gegenstande der Erfahrung gegeben, heisst, unser Verstand muss sich, seinem ihm nothwendigen Gesetze der Causalität gemäss, zu den Erscheinungen, als dem in der Erfahrung Gegebenen, eine Ursache denken. Diese Ursache kann aber nicht wieder Erfahrung seyn, weil sie die Ursache von etwas in der Erfahrung seyn soll; folglich ist sie eine Ursache, die jenseit der Erfahrungsgrenze gesetzt werden muss, und nicht sinnlich wahrgenommen werden kann, also eine intelligibele Ursache. In dieser Ursache sind also auch die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit gegründet, das ist durch sie der Erfahrung gegeben, d. i. nicht bloss durch die Erfahrungserkenntniss vorhanden, in welchem Falle sie bloss ein Hirngespinst, aber keine

wirklichen Gegenſtände, ſeyn würden. Uebrigens ſieht man ein, daſs die Vorſtellung von einem transſcendentalen Object nicht ſo etwas Gegebenes iſt, ſondern etwas durch die Geſetze des Erkennens Entſprungenes, von dem immer noch die Frage bleibt, ob ihm auch ein Gegenſtand correſpondirt, der dann überſinnlich und gegeben ſeyn würde (B. 523.).

11. Man kann ſich aber hierüber auch ſo ausdrücken: der transſcendentale Gegenſtand iſt nur als ein Gegenſtand in der Idee, nicht aber als ein Gegenſtand ſchlechthin gegeben. Das letzte heiſst, es iſt für mich nichts Intelligibeles da, was ich ſo beſtimmen könnte, daſs ich ſagen könnte, es ſei die Urſache des Sinnlichen. Das erſte heiſst, mein eigenes Erkenntniſsvermögen hat die beſondere Beſchaffenheit, daſs aus ihm ein Begriff (Idee) entſpringt, dem kein anderswoher gegebener Gegenſtand correſpondirt. Sondern mein Erkenntniſsvermögen gebraucht dieſe Idee nur, um ſich andere Gegenſtände, nehmlich die Erfahrungsgegenſtände, vermittelſt der Beziehung auf dieſe Idee, als Wirkuugen vorzuſtellen. Es heiſst nichts weiter, als, meine Vernunft nöthigt mich, die Dinge in der Welt ſo zu betrachten, als wären ſie Wirkungen eines transſcendentalen Objects (C. 698. f.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. § 1. S. 33. — II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 193. ff. — II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 521. ff. — VIII Abſchn. S. 540. — III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 698. f.

Gebet,

δεησις, προσευχη, *preces*, *prière*. Unter dieſem Worte verſtehet man einen innerlich vor einem Herzenskündiger declarirten Wunſch (T. 105.). Es ſind hier vier Merkmale des Gebets angegeben:

a. Es iſt ein Wunſch;
b. dieſer Wunſch iſt declarirt;
c. er iſt innerlich declarirt;
d. vor einem Herzenskündiger.

a. Das Gebet ist ein Wunsch. Ein Wunsch aber ist das Begehren ohne Kraftanwendung zu Hervorbringung des Objects (A. 203.). Wenn wir nehmlich beten, so begehren wir eigentlich nur etwas, ohne dass wir, wenigstens im Moment des Gebets, selbst etwas thun, den begehrten Gegenstand zu erlangen. Man rechnet zwar auch Lob Gottes und Danksagung gegen Gott zum Gebet, allein das kann nur uneigentlich Gebet genannt werden, und macht vielmehr mit dem Gebet zusammen die Anbetung Gottes aus.

b. Dieser Wunsch ist declarirt, d. i. meine Begehrung ist auf eine willkührliche Vorstellung gerichtet, d. h. auf einen Gegenstand, von welchem ich nicht weiss, ob er und wie er möglich ist; einen solchen Wunsch nun sich oder Andern deutlich machen oder erklären heisst ihn declariren (C. 757.).

c. Er ist innerlich declarirt, d. i. durch Gedanken, die ich mir auch durch Worte denke, aber bloss im innern Sinn, ohne sie eben laut heraus zu sagen (es ist nehmlich hier vom blossen Privatgebet, oder Gebet des einzelnen Menschen die Rede; das gemeinschaftliche Gebet ist eine Art der Anbetung Gottes).

d. Er ist declarirt vor einem Herzenskündiger, d. i. vor Gott, den ich mir als ein Wesen denke, das eben sowohl weiss, was bloss in meinem innern Sinne vorgeht, als ich weiss, was in den äussern Sinnen eines Menschen vorgeht, dem ich gegenwärtig bin.

2. Die Absicht des Gebets oder der Handlung des Betens ist, das Sittlichgute in uns selbst fest zu gründen, und im Gemüth als Gesinnung desselben wiederhohlentlich zu erwecken. Denn Gott bedarf keiner Erklärung der innern Gesinnungen des Wünschen-

den, also muſs das erklärte Wünschen im Gebet, ob es wohl gegen Gott geschieht, doch uns selbst zur Absicht haben. Man kann aber beim Gebet zweierlei von einander sondern, den Geist des Gebets und den Buchstaben des Gebets. Der Geist des Gebets ist der herzliche Wunsch, Gott in allem unsern Thun und Lassen wohlgefällig zu seyn, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, diese Handlungen so zu betrachten, als ob sie im Dienste Gottes geschehen. Der Buchstabe des Gebets ist die Einkleidung jenes Wunsches in Worte und Formeln. Es ist für sich klar, daſs es der Geist des Gebets ist, der das Sittlichgute in uns fest zu gründen vermag (R. 302.).

3. Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienst (wodurch Gott so geehrt werde, daſs er an der bloſsen Handlung des Betens ein Wohlgefallen habe) und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen). Denn es wird ja durch das Beten nichts gethan, und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott nicht wirklich gedient. Der Geist des Gebets aber kann und soll ohne Unterlaſs in uns statt finden (1 Theſs. 5, 17.). Der Buchstabe des Gebets kann höchstens nur den Werth eines Mittels bei sich führen, nehmlich eines Mittels zu wiederhohlter Belebung der Gesinnung in uns selbst, jede Handlung so zu betrachten, als geschehe sie im Dienste Gottes, das ist, zu machen, daſs uns der Geist des Gebets ohne Unterlaſs belebe. Aber unmittelbar kann der Buchstabe des Gebets keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefallen haben (R. 302. f.), s. Communion, 2. 3.

4. Das Privatgebet (von welchem hier allein die Rede ist, weil das gemeinschaftliche Gebet zum öffentlichen Gottesdienst, oder auch zur Anbetung Gottes (Cultus) gehört) ist eigentlich dem Buchstaben nach ein Symbol, welches nur die Pflicht versinnlicht, die Gesinnung, daſs wir uns ganz dem Reiche Gottes in uns und auſser uns weihen, (in-

tensive) festzugründen. Es soll also ein Mittel zu einer Pflichtbeobachtung seyn, und ist daher selbst noch keine Pflichtbeobachtung (R. 299.) s. Communion, 1—4.

5. Kant sagt (R. 302.*): in dem herzlichen Wunsch, Gott in allem unsern Thun und Lassen wohlgefällig zu seyn, als dem Geist des Gebets, sucht der Mensch nur auf sich selbst (zu Belebung seiner Gesinnung vermittelst der Idee von Gott) zu wirken. Durch die Einkleidung seines Wunsches in laut ausgesprochene Worte, wodurch er ihn auch äusserlich erklärt, sucht der Mensch auch auf Gott (als auf eine ausser dem Menschen befindliche Person) zu wirken.

6. Kant zieht daraus die Folgerung: bei dem Geist des Gebets ist volle Aufrichtigkeit möglich, wenn gleich der Mensch sich nicht anmasst, das Daseyn Gottes selbst als völlig gewiss betheuern zu können. Bei dem buchstäblichen Gebet als einer Anrede nimmt er Gott als persönlich gegenwärtig an. Hierbei kann die Aufrichtigkeit nicht so vollkommen angetroffen werden, weil bei demselben der Mensch sich wenigstens (selbst innerlich) so stellen muss, als ob er von Gottes Gegenwart so überführt sei, wie z. B. von der sichtbaren Gegenwart eines Menschen. Da das letztere nicht möglich ist, weil dann Niemand daran zweifeln würde; so nimmt er seinen Beweis von der Sicherheit her (*argumentum a tuto*), und schliesst, ist Gott nicht gegenwärtig, so kann mein Gebet wenigstens nichts schaden, ist er aber gegenwärtig, so verschafft mir das Gebet seine Gunst, s. Fanatismus, 18**) (Q. 303.*).

7. Kant behauptet, die Wahrheit dieser letztern Anmerkung werde ein jeder durch folgende Erfahrung bestätigt finden. Man denke sich einen frommen und gutmeinenden, übrigens aber in Ansehung solcher gereinigten Religionsbegriffe eingeschränkten Menschen, den ein Anderer, wenn nicht im lauten Beten selbst, doch in einer dieses anzeigenden Gebehrdung

überrafcht. Man werde von felbft erwarten, dafs jener (der Betende) darüber in Verwirrung oder Verlegenheit gerathen werde (R. 303.*).

8. Kant fragt nun, warum das aber? Der Betende fürchtet, man werde glauben, er habe eine kleine Anwandlung von Wahnfinn, weil er fich gebehrdete, als habe er Jemanden aufser fich vor Augen, da er doch fichtbarlich allein ift (R. 303.*).

9. Der Lehrer des Evangeliums hat den Geift des Gebets ganz vortrefflich in einer Formel ausgedrückt, welche nach ihm das Gebet des Herrn heifst, und (wenn der Inhalt deffelben immer in unfern Gefinnungen herrfchend ift) das buchftäbliche Gebet und hiermit auch fich felbft (als Buchftaben) zugleich entbehrlich macht. Diefe Gebetsformel enthält blofs den Vorfatz zum guten Lebenswandel, der einen beftändigen Wunfch in fich fchliefst, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu feyn, weil wir das beftändige Bewufstfeyn unferer Gebrechlichkeit haben; alfo enthält diefe Gebetsformel keine eigentliche Bitte um Etwas, was uns Gott nach feiner Weisheit auch wohl verweigern könnte, fondern einen Wunfch, der feinen Gegenftand (ein Gott wohlgefälliger Menfch zu werden) felbft hervorbringt, wenn der Wunfch ernftlich (thätig) ift. Der Wunfch des Erhaltungsmittels unferer Exiftenz (gieb uns heute unfer zureichendes Brod) für einen Tag, ift ausdrücklich nicht auf die Fortdauer deffelben gerichtet, fondern die Wirkung des blofs gefühlten thierifchen Bedürfniffes. Folglich ift diefer Wunfch mehr ein Bekenntnifs deffen, was die Natur in uns will, als eine befondere überlegte Bitte deffen, was der Menfch will, dergleichen die um Brod auf den andern Tag (gieb uns auch morgen unfer zureichendes Brod) feyn würde, welche hier aber deutlich genug (durch das heute) ausgefchloffen wird (R. 304.*).

10. Das Gebet diefer Art, das in moralifcher (nur durch die Idee von Gott belebter) Gefinnung gefchieht, weil es als der moralifche Geift des Gebets feinen Gegen-

ſtand (Gott wohlgefällig zu ſeyn) ſelbſt hervorbringt, kann allein im Glauben geſchehen. Ein Gebet geſchieht im Glauben, heiſst nehmlich, man hält ſich der Erhörlichkeit deſſelben verſichert; von dieſer Art aber kann nichts ſeyn, als die Moralität in uns (R. 304.*).

11. Kant macht nehmlich die Bemerkung, daſs Niemand ſich von der Erhörlichkeit ſeines Gebets verſichert halten kann, wenn die Bitte auch nur auf das Brod für den heutigen Tag ginge. Denn Niemand kann überzeugt ſeyn, daſs es mit der Weisheit Gottes nothwendig verbunden ſei, ihm ſeine Bitte zu gewähren, und nicht ihn heute noch am Mangel der Nahrungsmittel ſterben zu laſſen. Durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens aber zu verſuchen, ob Gott nicht von dem Plane ſeiner Weisheit (zum gegenwärtigen Vortheile für uns) abgebracht werden könne, iſt ein ungereimter und zugleich vermeſſener Wahn. Ja wenn ſogar der Gegenſtand moraliſch, aber doch nur durch übernatürlichen Einfluſs möglich wäre (oder wir ihn wenigſtens bloſs daher erwarteten, weil wir uns nicht ſelbſt darum bemühen wollen, wie z. B. die Sinnesänderung, das Anziehen des neuen Menſchen, die Wiedergeburt genannt), ſo iſt es doch noch ſehr ungewiſs, ob Gott es ſeiner Weisheit gemäſs finden werde, unſern (ſelbſtverſchuldeten) Mangel übernatürlicher Weiſe zu ergänzen, ſo daſs man eher Urſache hat, das Gegentheil zu erwarten (R. 305.*).

12. Der Menſch kann alſo nur um das im Glauben beten, was er ſelbſt hervorbringen kann, d. i. die moraliſch gute Geſinnung. Hieraus läſst ſich aufklären, was es mit einem wunderthuenden Glauben, der immer zugleich mit einem innern Gebet verbunden ſeyn würde, für eine Bewandniſs haben könne.

a. Kann Gott dem Menſchen nicht die Kraft verleihen, übernatürlich zu wirken; denn das iſt ein Widerſpruch, es hieſse nehmlich machen, daſs eine Natururſache, als ſolche, zugleich eine übernatürliche d. i. das Gegentheil der Natururſache ſei.

b. Kann der Menſch nicht beſtimmen, was die göttliche Weisheit über diejenigen Zwecke urtheilt, die der Menſch nach ſeinen Begriffen für gute und in der Welt mögliche Zwecke hält.

c. Kann folglich der Menſch, vermittelſt des Wunſches, den er in ſich ſelbſt erzeugt hat, die göttliche Macht zu ſeinen Abſichten nicht brauchen.

Daher läſst ſich eine ſolche Wundergabe gar nicht denken. Es iſt hier aber von der die Rede, die buchſtäblich von dem Willen des Menſchen (ſie zu haben und durchs Gebet zu erlangen) abhängen ſoll (R. 305. * f.).

13. Der Glaube Matth. 17, 20., wenn man ihn nicht geradezu zu einem Undinge machen will, muſs die Idee von der überwiegenden Wichtigkeit der moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen über alle andere Bewegurſachen der höchſten Weisheit Gottes ſeyn. Es heiſsen alſo jene Worte der Schrift nichts anders, als, wenn ihr die Moralität in ihrer ganzen Gott gefälligen Vollkommenheit (die aber der Menſch nie erreicht, obwohl in der beſtändigen Annäherung im Beſitze derſelben ſeyn kann) beſäſset; ſo müſste die Natur allen euern Wünſchen gehorchen, die aber auch alsdann nie unweiſe ſeyn, ſondern mit dem Willen der Weisheit ſelbſt, mit dem Willen Gottes, des Oberherrn der Natur, zuſammenſtimmen würden (R. 306. *)

14. Die Erbauung, die durchs Kirchengehen beabſichtigt wird, und in der das öffentliche Gebet zwar auch kein Gnadenmittel, aber doch eine ethiſche Feierlichkeit iſt (R. 306.*), werde ich bei dem Worte: Kirchengehen erklären.

15. Das Privatgebet in Worte und Formeln eingekleidet, oder das buchſtäbliche Gebet, kann nicht für Jedermann Pflicht ſeyn; denn es iſt ein bloſses Mittel zur Beförderung der Pflicht, ein Mittel kann aber nur dem vorgeſchrieben werden, der es zu gewiſſen Zwecken bedarf. Nun hat aber bei weitem nicht Jedermann dieſes Mittel (in ſich und eigentlich mit ſich ſelbſt, vorgeblich

aber desto verständlicher mit Gott zu reden) nöthig; es muss vielmehr durch fortgesetzte Läuterung und Erhebung der moralischen Gesinnung dahin gearbeitet werden, dass dieser Geist des Gebets allein in uns hinreichend belebt werde, und der Buchstabe desselben (wenigstens zu unserm eignen Behuf) endlich wegfallen könne. Denn das buchstäbliche Gebet schwächt vielmehr die subjective Wirkung der moralischen Idee (die Andacht). Das buchstäbliche Privatgebet ist also wie jedes Symbol zufällig, und sein Zweck, die Idee Gottes zur festen Gründung der Pflichtgesinnung in uns zu beleben, kann auch, obwohl nicht bei allen Menschen auf die nehmliche Art, durch andere Handlungen erreicht werden. Welche Kraft hat nicht z. B. die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinsten Dingen und ihrer Majestät im Grossen, so wie sie schon von jeher von Menschen hat erkannt werden können, in neuern Zeiten aber bis zum höchsten Bewundern erweitert worden ist, das Gemüth in Anbetung zu versetzen. Diese Anbetung aber ist eine dahin sinkende, den Menschen gleichsam in seinen eigenen Augen vernichtende, Stimmung des Gemüths. Welche seelenerhebende Kraft ist nicht ferner in jener Betrachtung, in Rücksicht auf unsere eigene moralische Bestimmung. Ja, gegen diese zwiefache Kraft müssen Worte, wenn sie auch die des königlichen Beters David, der von allen jenen Wundern der Schöpfung wenig wusste, wären, wie leerer Schall verschwinden; weil das Gefühl aus einer solchen Anschauung der Hand Gottes unaussprechlich ist. Da überdem Menschen alles gern in Hofdienst verwandeln, was eigentlich nur auf ihre eigene moralische Besserung Beziehung hat, und die religiösen Demüthigungen vor Gott und Lobpreisungen desselben gemeiniglich desto weniger empfunden werden, je wortreicher sie sind; so ist vielmehr nöthig, selbst bei der frühesten mit Kindern (die des Gebets noch bedürfen) angestellten Gebetsübung, sorgfältig einzuschärfen, dass die Rede (selbst innerlich ausgesprochen, ja sogar die Versuche, das Gemüth zur Fassung der Idee von Gott, die sich einer Anschauung nähern soll, zu stimmen,) nur ein Mittel zur

Belebung der Gesinnung zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel seyn soll. Sonst bringen alle jene devoten Ehrfurchtsbezeugungen Gefahr, nichts als erheuchelte Gottesverehrung statt eines praktischen Dienstes desselben zu bewirken (S. 307. f.)

Gebiet

der Begriffe, des Erkenntnissvermögens, *ditio conceptuum, s. facultatum cognoscendi.* Der Theil des Bodens der Begriffe, und der ihnen zustehenden Erkenntnissvermögen, worauf sie gesetzgebend sind (U. XVI). Der Boden (*territorium*) der Begriffe ist der Theil des Feldes derselben, worin für uns Erkenntniss möglich ist. Das Feld der Begriffe endlich ist der Inbegriff aller der Gegenstände, auf die sie bezogen werden, es mag ein Erkenntniss derselben möglich seyn oder nicht. Begriffe sind gesetzgebend, wenn sie die Beschaffenheit des Gegenstandes möglich machen, so dass sie die nothwendige und allgemeine Regel (das Gesetz) vorschreiben, welche den Gegenstand bestimmt; da sonst die Gegenstände die Begriffe möglich machen, durch welche die Gegenstände erkannt werden. Erfahrungsbegriffe haben also ihren Boden in der Natur, als dem Inbegriffe aller Gegenstände der Sinne. Sie haben aber kein Gebiet auf diesem Boden, sondern nur ihren Aufenthalt (*domicilium*), weil sie auf diesem Boden nur gesetzlich erzeugt und nicht gesetzgebend sind (U. XVI. M. II, 401).

2. Das gesammte Erkenntnissvermögen hat zwei Gebiete. Das eine Gebiet ist das der Naturbegriffe, und das andere das des Freiheitsbegriffes; denn durch beide ist das Erkenntnissvermögen *a priori* gesetzgebend, durch die Naturbegriffe, z. B. den der Ursache und Wirkung, schreibt es der Natur, und durch den Freiheitsbegriff dem Willen, Gesetze vor. Hierauf gründet sich nun auch die Eintheilung der gesammten Philosophie in die theoretische und praktische. Aber der Boden, den ihr Gebiet einnimmt und auf welchem

folglich ihre Gesetzgebung ausgeübt wird, ist immer doch nur der Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Erfahrung als bloſser Erscheinungen, denn Dingen an sich könnte das Erkenntniſsvermögen nicht vorschreiben, wie sie beschaffen seyn sollten (U. XVII. M. II. 402).

3. Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand, denn dieser macht sogar durch den obersten Grundsatz der Apperception erst die Gegenstände möglich, und bestimmt durch die Kategorien, und die durch sie entspringenden Verstandesgrundsätze, die allgemeine und nothwendige Beschaffenheit der Gegenstände und ihres Zusammenhanges unter einander. Diese Gesetzgebung ist theoretisch, d. i. eine solche, durch die das bestimmt wird, was da ist, oder die zum Erkennen dient. Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht durch die Vernunft; denn sie schreibt dem Willen das Sittengesetz vor, unabhängig von jeder Bestimmung durch Natursachen zu handeln. Diese Gesetzgebung ist praktisch, d. i. eine solche, welche bestimmt, wie das, was durch den Willen möglich ist, seyn soll oder die zum Handeln dient. Nur allein im Praktischen kann die Vernunft gesetzgebend seyn oder ihr Gebiet haben; in Ansehung des Theoretischen, der Naturerkenntniſs, kann sie nur, als gesetzkundig, vermittelst des Verstandes aus gegebenen Gesetzen durch Schlüsse Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur stehen bleiben. Umgekehrt aber, wo Regeln praktisch sind, ist die Vernunft nicht darum sofort (unbedingt) gesetzgebend oder hat darum sofort ein Gebiet, weil diese Regeln auch technisch-praktisch (bedingt gesetzgebend) seyn (d. i. Vorschriften zu einem gewissen Zweck geben) kann (U. XVII. f. M. II. 403).

4. Verstand und Vernunft haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen, also auch zwei verschiedene Gebiete, auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne daſs eine der andern Eintrag thun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluſs hat, z. B.

eine Natururſache eine moraliſche Handlung hindern oder hervorbringen kann, eben ſo wenig ſtöhrt der Freiheitsbegriff die Geſetzgebung der Natur. Das Zuſammenbeſtehen beider Geſetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen in demſelben Subject läſst ſich wenigſtens ohne Widerſpruch denken, denn das Subject darf nur eine Geſetzgebung haben für eine ſenſibele Cauſalität, die in ihren Wirkungen erſcheint, und eine Geſetzgebung für eine intelligibele Cauſalität, welche Handlungen wirkt als ein Ding an ſich. Die Einwürfe wider ein ſolches Zuſammenbeſtehen beider Geſetzgebungen entſtehen durch einen dialektiſchen Schein, nach welchem man die Gegenſtände der Sinne für Dinge an ſich anſieht, den man aber durch Aufdeckung deſſelben vernichten kann (M. II, 404. U. XVIII).

5. Es fragt ſich nun, warum machen dieſe zwei verſchiedenen Gebiete, die ſich zwar nicht in ihrer Geſetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einſchränken, nicht Eines aus? Haben ſie nicht etwa gemeinſchaftliche Grenzen, ſo daſs ſie ſich endlich doch als Ein Gebiet betrachten lieſsen, zumal da ſie einen und denſelben Boden haben, auf welchem ſie geſetzgebend ſind? Die Antwort iſt, Nein! Und dieſes aus folgenden Urſachen. Der Naturbegriff macht zwar ſeine Gegenſtände in der Anſchauung vorſtellig, z. B. der der Urſache iſt an einer Flamme anzuſchauen, welche ein Stück Papier verzehrt; aber nicht als Dinge an ſich ſelbſt, denn eine ſolche Flamme kann es auſser unſern Vorſtellungen nicht geben, weil ſie einen Raum einnimmt, der doch nur durch unſer Anſchauungsvermögen möglich iſt. Der Freiheitsbegriff hingegen macht in ſeinem Gegenſtande zwar ein Ding an ſich ſelbſt vorſtellig, denn eine Urſache durch Freiheit, wie die moraliſcher Handlungen, iſt nicht von andern Urſachen abhängig, dergleichen kann aber nicht Natururſache, ſondern muſs ein Ding an ſich ſeyn; aber er kann dieſes Ding an ſich ſelbſt nicht in der Anſchauung vorſtellig machen, denn ſonſt müſste es Erſcheinung werden und folglich nicht mehr Ding an ſich ſeyn,

oder der Verſtand müſste es anſchauen und nicht die Sinnlichkeit, welches ein leerer unbegreiflicher Gedanke iſt. Mithin kann weder der Naturbegriff, noch der Freiheitsbegriff ein theoretiſches Erkenntniſs von ſeinem Gegenſtande, und ſelbſt von dem denkenden Subjecte, als Dinge an ſich verſchaffen. Dieſes Ding an ſich würde nehmlich das Ueberſinnliche ſeyn, das nicht Gegenſtand unſerer ſinnlichen Anſchauung, oder Gegenſtand unſerer nichtſinnlichen oder intellectuellen Anſchauung ſeyn würde. Nun muſs man zwar die Idee von einem ſolchen Ueberſinnlichen der Möglichkeit aller Gegenſtände der Erfahrung unterlegen, denn es iſt ein durch die Einſchränkung der Sinnlichkeit nothwendig gewordener Grenzbegriff, um die Anmaſsungen der Sinnlichkeit einzuſchränken, und die Natur unſers Verſtandes und unſrer Vernunft nöthigt uns, die Dinge der Welt ſo anzuſehen, als ob ſie in einem ſolchen Vernunftweſen (überſinnlichen, transſcendentalen Object, Noumen, Intelligibeln) ihren Grund hätten. Aber man kann dieſe Idee niemals zu einem Erkenntniſſe erheben und erweitern, denn durch die Kategorien können Noumenen nicht erkannt werden, es müſste ihnen denn eine intellectuelle Anſchauung zum Grunde liegen (M. II, 405. U. XVIII. f.)

6. Man muſs alſo das Ueberſinnliche als ein unbegrenztes, aber auch für unſer geſammtes Erkenntniſsvermögen unzugängliches F e l d denken. Auf dieſem Felde des Ueberſinnlichen (der Vorſtellungen vom Ueberſinnlichen) finden wir für uns (unſere Begriffe) keinen B o d e n, d. i. keinen Theil, worin für uns Erkenntniſs möglich wäre, folglich noch weniger weder für die Verſtandes- noch Vernunftbegriffe ein Gebiet zum theoretiſchen Erkenntniſs. Dieſes Feld müſſen wir zwar zum Behuf des theoretiſchen ſowohl als praktiſchen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen beſetzen, denen wir aber in Beziehung auf die Geſetze aus dem Freiheitsbegriffe nur praktiſche Realität verſchaffen und alſo dadurch unſer theoretiſches Erkenntniſs nicht im Mindeſten erweitern können (U. XIX. M. II, 406).

7. Ob nun zwar eine unüberſehbare Kluft zwiſchen

dem Gebiete des Naturbegriffs (dem Sinnlichen) und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs (dem Ueberſinnlichen) iſt, ſo daſs von dem erſtern zum andern (alſo vermittelſt des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft) kein Uebergang iſt, gleich als ob es ſo viele verſchiedene Welten wären; ſo ſoll doch die zweite (die überſinnliche Welt) auf die erſte (die Sinnenwelt) Einfluſs haben, nehmlich der Freiheitsbegriff ſoll den durch ſeine Geſetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, dahingegen der Naturbegriff keine Erkenntniſs in der überſinnlichen Welt zu Stande bringen und daher die Sinnenwelt auf die überſinnliche Welt keinen Einfluſs haben kann. Die Natur muſs folglich auch ſo gedacht werden können, daſs die Geſetzmäſſigkeit ihrer Form wenigſtens ſo beſchaffen ſei, daſs die in der Natur nach Freiheitsgeſetzen zu bewirkenden Zwecke möglich ſeyen. Alſo muſs es doch einen Grund der Einheit des Ueberſinnlichen (des transſcendentalen Subſtracts der Natur, oder deſſen, was der Natur zum Grunde liegt), mit dem, was der Freiheitsbegriff zum Praktiſchen enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretiſch noch praktiſch zu einem Erkenntniſſe der überſinnlichen Welt tauglich iſt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der ſinnlichen Welt, zu der nach den Principien der überſinnlichen Welt möglich macht (U. XIX. M. II, 407).

8. Und ſo haben wir denn den Inbegriff aller Gegenſtände, worauf Begriffe *a priori* angewendet werden können, um ein Erkenntniſs derſelben zu Stande zu bringen, nach der verſchiedenen Zulänglichkeit unſerer Vermögen zu dieſer Abſicht eingetheilt. Wir ſahen nehmlich den Inbegriff aller dieſer Gegenſtände als das Feld an, das wir zur Erkenntniſs zu bearbeiten bemüht ſind; dies Feld aber iſt von zweierlei Art, ein Theil deſſelben bringt keine Erkenntniſs hervor, dies iſt das Feld des Ueberſinnlichen. Ein andrer Theil dieſes Feldes iſt tauglich für unſere Erkenntniſs, iſt alſo ein Boden, worauf Erkenntniſs möglich iſt, und auf den wir unſer Erkenntniſsvermögen mit Erfolg anwenden können, dies iſt das Feld des Sinnlichen. Auf einem Theil dieſes

Bodens hat nun wieder unſer Erkenntniſsvermögen ſein Gebiet, d. i. die Begriffe *a priori* beſtimmen die Beſchaffenheit der Gegenſtände, und dies iſt der Boden der Form *a priori* aller Erfahrungserkenntniſs; auf einem andern Theile dieſes Bodens haben unſer Erkenntniſsvermögen und folglich die Vorſtellungen deſſelben bloſs ihren Aufenthalt, d. h. die Gegenſtände beſtimmen die Beſchaffenheit der Begriffe, und das iſt der Boden des ſinnlichen Stoffs oder der Materie aller unſrer Erfahrungserkenntniſs (U. XVI. M. II, 400).

9. So weit alſo Begriffe *a priori* ihre Anwendung haben, ſo weit reicht der Gebrauch unſers Erkenntniſsvermögens nach Principien. Das Erkenntniſsvermögen nach Principien oder die Vernunft iſt nehmlich ein ſolches, durch welches Erkenntniſs ohne alle Erfahrung möglich iſt, ſo daſs die Erſcheinungen oder Erfahrungsgegenſtände durch Regeln *a priori*, vermittelſt des Verſtandes, Einheit bekommen, und dieſe Regeln ſelbſt werden durch die Vernunft vermittelſt gewiſſer Grundbegriffe Einheit bekommen, welche Grundbegriffe eben den Namen der Principien führen. So weit aber das Erkenntniſsvermögen nach Principien reicht, ſo weit reicht auch die Philoſophie, welche das Syſtem aller Erkenntniſs aus Begriffen iſt, das eben durch jene Principien die Einheit bekömmt, die es zu einem Syſtem macht. (U. XVI. M. II, 399).

Gebot

der Sittlichkeit, der Vernunft, der Pflicht, Geſetz der Sittlichkeit, der Vernunft, kategoriſcher Imperativ, apodiktiſch - praktiſches Princip, *praeceptum morale*, *précepte*, *commandement moral*, *loi morale*, die Vorſtellung eines objectiven Princips, ſofern es für einen Willen nöthigend iſt (G. 37); die Formel des Gebots (oder Verbots, welches hier unter dem Begriffe des Gebots mit enthalten iſt. Das Gebot iſt entweder bejahend und heiſst Gebot (*lex praeceptiva*)

in engerer Bedeutung, oder verneinend und heifst Verbot (*lex prohibitiva*), die Formel beider aber heifst Imperativ (K. VI). Der Imperativ ift alfo nur die Art, wie das Gebot ausgedrückt wird, und fein Zeichen (*fignum praecepti*) ift der Ausdruck: du follft (oder du follft nicht).

2. Da aber ein kategorifcher Imperativ, d. i. derjenige, der ohne alle Bedingung, ohne alles warum und wozu gebietet, jederzeit eine folche Formel ift, die ein Gebot ausdrückt, fo kann man auch fagen, die kategorifchen Imperative find Gebote (Gefetze) der Sittlichkeit (K. XXVIII). Gebote find nehmlich Gefetze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleiftet werden mufs; und diefe Gebote drücken die kategorifchen Imperative aus, und man kann daher auch den kategorifchen Imperativ für das Gebot der Sittlichkeit nehmen. Eigentlich aber find die drei Begriffe, Gefetz, Gebot und Imperativ fehr verfchieden. Das Gefetz ift eine Regel, die ohne alle weitere Bedingung und zwar von Jedermann befolgt werden mufs, (ohne Rückficht darauf zu nehmen, ob das Wefen, welches das Gefetz befolgt, dazu neceffitirt werde, wie der Menfch, oder es von felbft wolle, wie Gott); ift diefes Gefetz nun der Neigung eines vernünftigen Wefens zuwider, fo heifst es für den Willen diefes Wefens ein Gebot (weil das Subject zur Befolgung neceffitirt oder genöthigt wird); und die Formel eines folchen Gebots, oder der Ausdruck deffelben, zum Unterfchiede von der blofsen Vorftellung deffelben, heifst Imperativ; der aber, wenn er ein Gebot ausdrückt, jederzeit kategorifch ift. Der kategorifche Imperativ alfo, als derjenige, der durch keine Bedingung eingefchränkt ift, kann ganz eigentlich ein Gebot heifsen, weil er abfolute obgleich praktifche Nothwendigkeit ausdrückt; und eben fo kann man auch die beiden Ausdrücke Gebot und Gefetz für einander gebrauchen (G. 43. f.).

3. Es giebt nehmlich aufser den kategorifchen Imperativen noch andere, z. B. die Imperativen der Klug-

heit, welche unter einer gewissen Bedingung ihre Regel geben, nehmlich wenn du deine Wohlfahrt willst, so thue das und das. Nun will der Mensch aber jederzeit seine Wohlfahrt, folglich sind die Imperativen der Klugheit assertorische Sätze, d. i. solche, die zwar mit keiner Nothwendigkeit verknüpft sind, in welchem Falle sie apodiktisch wären, aber doch auch nicht blofs problematisch oder solche sind, bei denen die Befolgung derselben noch zweifelhaft ist, denn da die Bedingung jederzeit da ist, so ist auch die Regel jederzeit eine solche, die als wirkliche Regel des menschlichen Handelns angesehen wird. Diese Regel unterscheidet sich also dadurch in die Augen fallend von einem Gebot, dafs sie nicht wie dieses gebietet, d. i. die Handlungen nicht als praktisch nothwendig darstellet, wenn diese objectiv, d. h. an und für sich und nicht wie sie ein einzelnes Subject ansieht, betrachtet werden. Diese Imperativen der Klugheit sind daher eher für Anrathungen der Klugheit (Klugheitsregel) als Gebote der Vernunft (moralische Gesetze, die den sinnlich bedingten Willen, d. i. den Willen, der auf sinnliche Gegenstände gerichtet ist, welche Bedürfnisse für das sinnliche Subject sind, nöthigen) zu halten. Es giebt mithin keinen Imperativ, der im strengen Verstande geböte, das zu thun, was glücklich macht (G. 47. P. 258).

4. Der kategorische Imperativ lautet also allein als ein praktisches Gesetz, d. i. als eine Regel, die den Willen eines Jeden bestimmen soll; die übrigen Imperativen sind zwar auch insgesammt Principien des Willens, d. i. synthetische Sätze *a priori*, die den Willen nach Begriffen bestimmen; aber sie können nicht Gesetze heifsen, weil ihnen die praktische Nothwendigkeit nicht anhängt. Dasjenige nehmlich, was nicht an sich zu thun nothwendig ist, sondern blofs zur Erreichung einer beliebigen Absicht, kann an sich als zufällig betrachtet werden, denn wir können jederzeit von der Vorschrift loskommen, wenn wir wollen. Du darfst nur die Absicht aufgeben, du darfst nur nicht glücklich

seyn wollen, nur diesen oder jenen Zweck nicht erreichen wollen, so bedarfst du weder auf die Rathschläge der Klugheit, noch auf die Regeln zu achten, wie du dieses oder jenes zu machen habest. Aber die Absicht deine Pflicht zu thun darfst du niemals aufgeben, du darfst nicht wollen unmoralisch seyn; das unbedingte Gebot läſst folglich dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegentheils frei, weil es ohne alle Bedingung gebietet, mithin führt es allein diejenige Nothwendigkeit bei sich, welche wir zum Gesetze verlangen (G. 50).

5. Was aus der besondern Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen oder einem Hange abgeleitet wird, das kann kein Gebot abgeben. Ferner kann sogar das kein Gebot werden, was aus einer besondern der menschlichen Natur eigenen Richtung entspringt. Denn das würde nicht für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens, und also auch nicht nothwendig, gelten können. So etwas kann nur eine Maxime für uns, ein subjectives (auf ein bestimmtes Subject berechnetes) Princip des Handelns abgeben. Wir haben nehmlich dann Hang und Neigung, darnach zu handeln, und machen uns daraus eine Handlungsregel, die folglich auch nur für den gelten darf, der sie hat. Diese Handlungsregel kann aber kein objectives (ohne Rücksicht auf das handelnde Subject, folglich für Jedermann geltendes) Princip des Handelns werden, nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wenn gleich Hang und Neigung in uns dawider wären. Es beweiset sogar um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht, je weniger die subjectiven (im handelnden Subject befindlichen) Ursachen dafür, und je mehr sie dagegen sind, ohne doch deswegen die Nöthigung durchs Gesetz im mindesten zu schwächen, und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen (G. 60).

6. Ein Gebot (welches für das sinnlich afficirte Subject Zwang ankündigt P. 143), daſs jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre folglich thöricht. Denn man gebietet niemals Jemanden das, was er schon unaus-

bleiblich von selbst will; man müsste ihm bloss die Maassregel gebieten, oder vielmehr darreichen, weil er nicht alles das kann, was er will. Sittlichkeit aber gebieten, unter dem Namen der Pflicht, ist ganz vernünftig; denn der Vorschrift derselben will erstlich eben nicht Jedermann gerne gehorchen, wenn sie mit Neigungen im Widerstreite ist, welches eben die Vorschrift zum Gebot macht, und was die Maasregeln betrifft, wie er dieses Gesetz befolgen könne, so dürfen diese hier nicht gelehrt werden; denn was er in dieser Beziehung will, das kann er auch (P. 65). Mit den Lehren der Sittlichkeit ist es also anders bewandt, als mit den Lehren der Glückseligkeit. Jene gebieten für Jedermann, er mag sittlich seyn wollen oder nicht; denn er soll es, ohne alle Bedingung, seyn, die Glückseligkeitslehren sind nur Rathschläge für den, der glückselig seyn will. Die Sittlichkeitslehren gebieten, ohne Rücksicht auf Jemands Neigungen zu nehmen; die Rathschläge der Glückseligkeitslehre müssen auf Neigungen Rücksicht nehmen, denn was nicht Nnigungen befriedigt, kann nicht glückselig machen. Die Autorität der sittlichen Vorschriften als Gebote beruhet auf dem, was ein Gebot zum Gebot macht, dass sie nehmlich für Jedermann gelten, er mag sittlich seyn wollen oder nicht, seine Neigungen mögen damit übereinstimmen oder nicht; denn er soll sittlich seyn, bloss, weil und insofern er frei ist, und praktische Vernunft hat. Das heisst, derjenige, der einen freien, von Neigungen unabhängigen, und also sich selbst gebietenden, und nach diesen Geboten zu bestimmen möglichen, Willen (d. i. praktische Vernunft) hat, wird sich desselben nur dadurch bewusst, dass er etwas soll, was er als sinnliches Wesen oft nicht will, und dass er dieses Sollen sich selbst auflegt, welches nur dadurch möglich ist, dass das, was er soll, von ihm als etwas gedacht wird, was Jedermann, der sich nicht von seinen sinnlichen Neigungen beherrschen lässt, will und nicht anders als wollen kann, d. i. was die Form des Gesetzes annimmt. Denn ein (praktisches) Gesetz ist eine Regel, die für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig ist.

Folglich ist es die Allgemeingültigkeit, oder das, was das Gesetz zum Gesetze macht, was auch dem Gebote die Autorität giebt, den Willen auch dann zu bestimmen, wenn die Neigung diesem Gebot entgegen ist (T. IX. f.)

7. Auf der andern Seite dürfen wir uns auch nicht anmaſsen, gleichsam als Volontaire, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen, und uns schmeicheln, als vom Gebote unabhängig, bloſs aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir müssen dem Ansehen des Gesetzes (obgleich unsere eigene Vernunft dasselbe giebt) nicht durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, daſs wir den Bestimmungsgrund unsers Willens etwa nicht im Gesetze selbst und in der Achtung für dieses Gesetz setzen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben. Die Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes ist daher schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach (P. 147).

8. Hiermit stimmt auch die Möglichkeit eines solchen Gebots, als: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst, (Matth. 22, 37 ff.) ganz wohl zusammen. Denn es fodert doch, als Gebot, Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überläſst diese nicht der beliebigen Wahl (P. 147 f.)

9. Die Liebe zu Gott kann hier nehmlich nicht die Neigung der Liebe (Zuneigung), die pathologische (das Gefühl der) Liebe, heissen; denn die seist unmöglich, weil Gott nicht in die Sinne fällt und folglich keine Gefühle rege machen kann. Eine solche sinnliche Liebe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden, denn es nicht möglich, auf Befehl zu lieben. Wir müssen also in jenem Kern aller

Gesetze eine praktische Liebe vorstehen, d. i. eine solche, die in dem Willen oder den Grundsätzen der Handlungen liegt; sie besteht in der Pflicht, Anderer Zwecke, sofern diese nur nicht unsittlich sind, zu den meinen zu machen. Gott lieben, heisst in dieser Bedeutung, seine Gebote gern thun; den Nächsten lieben, alle Pflicht gegen ihn gerne ausüben. Das Gebot aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht gebieten, diese Gesinnung zu haben, sondern bloss, darnach zu streben (dies drücken auch die Worte Jesu: aus allen Kräften, aus); denn ein Gebot, dass man etwas gern thun soll, ist in sich widersprechend; weil ein Gebot darüber ganz unnöthig seyn würde, wenn wir es gerne thäten; thäten wir es aber nicht gerne, so wäre ja das Gebot gegen die Neigung, und könnte dieser nicht gebieten, anders zu seyn. Folglich kann diese Liebe nur das beständige, obgleich unerreichbare Ziel unsrer Bestrebungen seyn. Könnten wir diese Liebe je erreichen (welches in keinem Zeitpunct unsres Daseyns möglich ist), so würde das Gesetz aufhören, für uns Gebot zu seyn (P. 148 ff. M. II, 283).

10. Hierdurch wird nicht nur das (in 8) angeführte evangelische Gebot auf deutliche Begriffe gebracht, um der Religionsschwärmerei in Ansehung der Liebe Gottes zu steuern, sondern es soll auch dadurch der moralischen Schwärmerei abgeholfen, oder ihr vorgebeugt werden. Die sittliche Stufe des Menschen ist Achtung fürs moralische Gesetz. Seine Gesinnung bei der Erfüllung dieses Gesetzes soll seyn, es aus Pflicht zu thun; sein moralischer Zustand ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe. Es ist lauter moralische Schwärmerei, wenn man sich in den Wahn versetzt, als gehorchte man nicht aus Pflicht, sondern willig und gern. Denn dadurch wird die Triebfeder der gesetzlichen Handlungen pathologisch (eine Triebfeder der Neigung und liegt in der Sympathie oder auch Philautie), aber nicht moralisch (liegt nicht im Gesetze). Ueberdem bringt es die phantastische Denkungsart hervor, als habe man nicht einmal ein Gebot nöthig.

Es lassen sich wohl Handlungen unter dem Namen edler und erhabener Thaten preisen, aber dann müssen auch Spuren davon da seyn, dass diese Thaten aus Achtung für die Pflicht, und nicht aus Herzensaufwallungen geschehen sind (P. 150. ff. M. II., 284.) s. übrigens: Imperativ, kategorischer.

Gebrauch,

usus, *usage*. Die Anwendung einer Vorstellung, eines Erkenntnissvermögens. Man kann aber von einer Vorstellung oder einem Erkenntnissvermögen mancherlei Anwendung machen, und diese verschiedene Arten des Gebrauchs, so weit sie Beziehung auf die kritische Philosophie haben, will ich hier erläutern.

1. Apodiktischer Gebrauch der Vernunft (*usus rationis apodicticus*); wenn das Allgemeine schon an sich gewiss und gegeben ist, und es nur Urtheilskraft zur Subsumtion erfordert, so dass das Besondere dadurch nothwendig bestimmt wird (C. 674). Apodiktisch heisst nehmlich, was mit dem Bewusstseyn der Nothwendigkeit verbunden ist (C. 45.). So machen wir z. B. im Praktischen einen apodiktischen Gebrauch von der Vernunft, wenn wir den obersten Grundsatz der Moral (das oberste Moralprincip) für gewiss und durch die Vernunft selbst gegeben erkennen, und nun eine jede Handlungsregel, die uns aufstösst, dadurch jenem Grundsatze, vermittelst unsrer Urtheilskraft, unterordnen (subsumiren), dass wir diese besondere Regel, den Kriterien oder Kennzeichen, die jenes Moralprincip angiebt, (die Allgemeingültigkeit und praktische Nothwendigkeit) gemäss, für moralisch oder unmoralisch (für allgemeingültig und praktisch-nothwendig, oder subjectiv-gültig und praktisch-zufällig) erklären. Hierdurch wird also die besondere Handlungsregel (Maxime) nothwendig bestimmt, d. h. es kann gar nicht anders seyn, das Gegentheil ist nicht möglich; entweder kann die besondere Handlungsregel von mir als all-

gemeines Gesetz gewollt werden, so ist sie ein Moralgesetz, und für mich, wenn meine Neigungen ihr entgegen sind, ein Gebot; oder ich kann sie als allgemeines Gesetz nicht denken, oder doch nicht wollen, so ist sie unmoralisch, und ich darf nicht nach derselben handeln, so gern ich auch für mich diese Ausnahme machen möchte.

3. Dialektischer Gebrauch (*usus dialecticus*); ein solcher Gebrauch, wodurch der Schein der Erkenntniss eines Gegenstandes erregt wird. So ist der Gebrauch des reinen Verstandes dialektisch, wenn man durch die aus ihm entspringenden reinen Erkenntnisse allein schon, ohne alle Anschauung, Gegenstände zu erkennen wähnt; z. B. aus dem Satze des zureichenden Grundes das Daseyn eines Welturhebers (C. 88.).

4. Empirischer Gebrauch (*usus empiricus*); ein solcher Gebrauch, der lediglich auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung (Gegenstände der Sinne oder Erscheinungen) eingeschränkt ist. So ist es ein empirischer Gebrauch des Raums, wenn dieser Gebrauch auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt ist. Diesen empirischen Gebrauch macht z. B. der Geometer von demselben, wenn er die Entfernungen der Planeten von der Erde, nach den Grundsätzen der Geometrie und Trigonometrie, beides Wissenschaften von den allgemeinen und nothwendigen Bestimmungen des Raums, durch Constructionen desselben, bestimmt (C. 81.).

Der Verstand kann von allen seinen Grundsätzen *a priori*, ja von allen seinen Begriffen keinen andern als empirischen Gebrauch machen. Das ist ein Satz, der, wenn er mit Ueberzeugung erkannt werden kann, sehr wichtige Folgen hat. Die Wahrheit dieses Satzes ersiehet man aber aus Folgendem. Zu jedem Begriff in einem solchen Grundsatze *a priori* gehört

a. die logische Form desselben;

b. die Möglichkeit ihm einen Gegenstand zu geben. Ohne den Gegenstand ist er ein leerer Gedanke und

keine Erkenntniſs. Nun kann einem Begriffe der Gegenſtand nicht anders als in der Anſchauung gegeben werden. Die reine Anſchauung aber hat nur als Form einer empiriſchen Anſchauung Gültigkeit. Folglich kann einem Begriff der Gegenſtand nicht anders als durch empiriſche Anſchauung gegeben werden, folglich beziehen ſich alle Begriffe *a priori* und alle Grundſätze *a priori* auf empiriſche Anſchauungen, d. i. auf *Data* (das Gegebene) zur möglichen Erfahrung. Ohne dieſes haben ſie gar keine objective Gültigkeit, ſondern ſind ein bloſses Spiel der Einbildungskraft oder des Verſtandes. So wäre die ganze Mathematik, mit allen ihren Conſtructionen, Grundſätzen und Lehrſätzen, ein Gewebe von lauter bedeutungsloſen Hirngeſpinſten, könnten wir nicht immer ihre Bedeutung an den Erfahrungsgegenſtänden darlegen (C. 297. ff. M. I. 342.).

Daſs dieſes auch der Fall mit allen Kategorien und den daraus geſponnenen Grundſätzen ſei, erhellet aus der Unmöglichkeit, ſie ohne Bedingungen der Sinnlichkeit real zu definiren. Einen Begriff real definiren heiſst nehmlich, verſtändlich machen, daſs ſein Gegenſtand möglich ſei, welches in der Euklideiſchen Geometrie z. B. durch die Auflöſung der Aufgaben geſchieht. Wollen wir nun die Kategorien real definiren, ſo müſſen wir uns gleich zu Bedingungen der Sinnlichkeit herablaſſen, folglich muſs ihr Gebrauch auch nun allein auf Gegenſtände der Sinnlichkeit eingeſchränkt ſeyn. Nimmt man aber die Bedingungen der Sinnlichkeit weg, ſo fällt alle Bedeutung der Kategorien weg, d. i. ſie haben keinen Gegenſtand, der durch ſie gedacht werden kann, und man kann ſich ſelbſt durch kein Beiſpiel faſslich machen, was unter einer ſolchen Kategorie oder einem ſolchen Stammbegriffe des reinen Verſtandes eigentlich für ein Ding gemeint ſei (C. 300. M. I. 343.).

Beiſpiele. Den Begriff der Gröſse kann Niemand anders erklären als ſo: daſs ſie die Beſtimmung eines Dinges ſei, dadurch gedacht werden kann, wie vielmal Eins in ihm geſetzt iſt; allein dieſes wieviel-

mal gründet sich auf die successive Wiederhohlung der Eins in der Zeit. Die Kategorie der Realität kann man im Gegensatze mit der der Negation nur alsdann erklären, wenn man sich eine Zeit, als den Inbegriff von allem Seyn, gedenkt, die entweder womit erfüllt, oder leer ist, ohne die Vorstellung dieser Erfüllung oder Leere sind Realität und Negation blofs die logische Bejahung und Verneinung im Urtheil ohne Inhalt, oder etwas, das von dem Subject bejahet oder verneint wird, d. i. ohne allen Gegenstand. Eben so ist die Beharrlichkeit (ein Daseyn zu aller Zeit) die Hauptvorstellung im Begriffe der Substanz. Man wird in der (von aller sinnlichen Vorstellung) reinen Kategorie der Ursache (wenn man die Zeit wegläfst, in der etwas auf etwas anders nach einer Regel folgt) nichts weiter finden, als dafs sie so etwas sei, woraus sich auf das Daseyn eines andern Gegenstandes (der Wirkung) schliefsen läfst; und es würde dadurch nicht allein Ursache und Wirkung gar nicht von einander unterschieden werden können (weil es an dem Kennzeichen der Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache, der nothwendigen Folge derselben auf die Ursache in der Zeit fehlen würde); sondern der Begriff der Ursache würde auch gar keine Bestimmung haben, wie er auf irgend einen Gegenstand passe (d. i. etwas, woran ich erkennen könnte, dafs der Gegenstand eine Ursache oder das sei, woraus sich auf das Daseyn von etwas anderm schliefsen lasse). Und so ist es mit allen Kategorien (M. I. 344. C. 300. ff.), s. Schema.

Hieraus sieht man nun, was unter dem empirischen Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe, oder Kategorien, zu verstehen ist; und zugleich folgt hieraus unwidersprechlich, dafs sie, zum Erkenntnifs eines Gegenstandes, keinen andern als empirischen Gebrauch haben können. Folglich können auch die Grundsätze des reinen Verstandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung auf Gegenstände bezogen werden. Es können also durch sie

nur Gegenſtände der Sinne, Erſcheinungen, niemals aber (ohne Unterſchied) Dinge überhaupt, z. B. Dinge an ſich, erkannt werden. Wollen wir alſo durch jene Grundſätze Dinge erkennen, ſo geht das nur mit einer gehörigen Einſchränkung. Wir müſſen nehmlich darauf ſehen, daſs es auch Dinge ſind, die ſinnlich angeſchauet werden können (C. 303. M. I, 345.). Die transſcendentale Analytik iſt ein Kanon der Beurtheilung des empiriſchen Gebrauchs der Kategorien und Grundſätze des reinen Verſtandes (C. 88.), ſ. Logik.

5. Formaler Gebrauch (*uſus formalis*); der Gebrauch von etwas als einer Form, z. B. derjenige Gebrauch der reinen Erkenntniſſe, daſs ſie als Formen, entweder der Sinnlichkeit oder des Verſtandes, bloſs auf Gegenſtände angewendet werden, die uns in der Anſchauung gegeben ſind. So iſt es ein formaler Gebrauch des Raums, wenn die geometriſche Erkenntniſs deſſelben angewendet wird, um die Gröſse und Geſtalt des Mondes, ſeine Entfernung von der Erde, und die Beſchaffenheit ſeiner Oberfläche zu beſtimmen. Denn der Mond iſt ein in der Anſchauung gegebener äuſserer Gegenſtand, der alſo durch die reine Form des Raums einen Theil ſeiner allgemeinen und nothwendigen ſinnlichen Beſchaffenheiten, d. i. ſolche, die ihm als Gegenſtande im Raume zukommen müſſen, erhält. Man macht alſo einen formalen Gebrauch von den reinen Anſchauungen, den reinen Verſtandeserkenntniſſen und Grundſätzen, wenn man ſich derſelben innerhalb der Grenzen der Erfahrung bedient. Folglich iſt der formale Gebrauch einer reinen Erkenntniſs mit dem empiriſchen einerlei, und der veränderte Ausdruck will nur anzeigen, daſs man ſich der reinen Erkenntniſſe als bloſser Formen der Gegenſtände und nicht als ſolcher Vorſtellungen bedient, durch die allein ſchon, ohne alle Materie, wirkliche Gegenſtände erkannt werden könnten, d. i. die ohne Eindrücke auf die Sinne ſchon Gegenſtände hätten, welche an und für ſich (nicht bloſs in unſern Vorſtellungen) exiſtirten (C. 88.).

6. Hyperphysischer übersinnlicher Gebrauch (*usus hyperphysicus*); der Gebrauch von etwas zu einem übersinnlichen Zweck. Z. B. derjenige Gebrauch der reinen Erkenntnisse, oder des Verstandes und der Vernunft, dass sie angewendet werden, übersinnliche Gegenstände damit zu erkennen. So war es ein hyperphysischer Gebrauch, welchen derjenige von der Erkenntniss des Raums, d. i. der Geometrie, machte, der eine Geometrie der Gottheit schrieb; denn er wähnte, die reine Erkenntniss des Raumes gehe auch auf Gegenstände, die auf unsere äussern Sinne keinen Eindruck machen und folglich nicht Cörper sind. Gott ist kein Gegenstand der äussern Sinne, und folglich gilt von ihm auch keine geometrische Erkenntniss (C. 89.).

7. Logischer Gebrauch (*usus logicus*) des Verstandes; derjenige Gebrauch des Verstandes, oder des obern Gemüthsvermögens, durch den alles Gegebene bloss einander untergeordnet (subordinirt) wird. Dieser logische Gebrauch des Verstandes ist allen Wissenschaften gemein, denn in allen Wissenschaften werden die niedrigern Begriffe den höhern (als ihrem gemeinschaftlichen Merkmale) untergeordnet, und beiderlei Arten der Begriffe nach dem Satze des Widerspruchs mit einander verglichen. Denn alle gegebene Erkenntniss steht entweder unter einem ihnen allen gemeinschaftlichen Merkmale, das in jeder von ihnen allen als Merkmal enthalten ist, oder sie widerspricht diesem Merkmale, d. h. hat unter ihren Merkmalen eins, welches jenem Merkmale gerade entgegengesetzt ist (S. III. §. 5.).

Durch den logischen Verstandesgebrauch also werden auch die gegebenen reinen sinnlichen (sensitiven) Erkenntnisse einander untergeordnet. Es giebt nehmlich allgemeinere sinnliche Erkenntnisse, die für die besondern nichts anders als höhere (aber sinnlich dargestellte, oder in der Anschauung gegebene) Begriffe sind; und eben so werden auch die Erscheinungen den allgemeinern Gesetzen derselben untergeordnet. Eine solche reine sinnliche Erkenntniss ist z. B. die des Trian-

gels, der alle besondere Arten der Triangel durch den logischen Verstandesgebrauch untergeordnet werden. Durch diesen logischen Gebrauch des Verstandes werden aber nicht etwa die Erkenntnisse des Triangels und seiner Arten nicht sinnliche oder bloss intellectuelle Erkenntnisse, d. i. solche, durch die wir die sinnliche Erkenntniss nach und nach von dem entkleiden, was sie Sinnliches in sich hat; welches doch der Fall seyn müsste, wenn, wie Leibnitz behauptete, die sinnliche Erkenntniss die verworrene der Dinge an sich und die intellectuelle Erkenntniss die deutliche Erkenntniss der Dinge an sich wäre. Denn die Erkenntniss heisst sinnlich wegen ihrer Erzeugung (durch Eindrücke auf die Sinne, oder aus der Sinnlichkeit selbst), nicht aber darum, weil sie etwa noch nicht unter einander nach dem Satze des Widerspruchs und der Identität sind verglichen und dadurch deutlich gemacht worden. Denn der Verstand mag z. B. noch so viel an den Sätzen der Geometrie thun, indem er Schlüsse aus dem (durch reine Anschauung) sinnlich Gegebenen nach logischen Regeln zieht, so werden sie doch dadurch nie über die Sphäre der sinnlichen Erkenntniss gehoben. Von der Anschauung giebt es keinen Weg zur Erfahrung, ausser durch die Reflexion nach dem logischen Verstandesgebrauch. Anschauung ist nehmlich das, was bei sinnlichen Gegenständen und Erscheinungen vor dem logischen Verstandesgebrauche hergeht; die reflectirte Erkenntniss aber, welche aus Vergleichung mehrerer Anschauungen vermittelst des Verstandes entsteht, heisst Erfahrung (S. III., §. 5.).

8. Materialer Gebrauch (*usus materialis*); der Gebrauch von etwas als einer Materie. Z. B. derjenige Gebrauch der reinen Erkenntnisse, dass durch sie Gegenstände, ohne alle dazu gegebene empirische Anschauung, sollen erkannt werden, s. Gebrauch, formaler. So ist es ein materialer Gebrauch des Begriffs der Ursache, wenn durch den blossen Begriff derselben der Realgrund der Welt soll erkannt werden; denn wenn ich etwas als Ursache erkennen will, so muss etwas in der Anschauung gegeben seyn, was ich als Ur-

fache erkenne, fonft ift mein Begriff leer; nun ift mir aber nichts gegeben, was ich für die Urfache der Welt erkennen könnte; folglich hat der Begriff der Urfache dann keinen weitern Inhalt, als feine eigenen Merkmale, d. i. ich denke blofs den Begriff Urfache, wenn ich meine die Urfache der Welt zu erkennen. Wenn man fich alfo der reinen Verftandeserkenntniffe und Grundfätze über die Grenzen der Erfahrung hinaus bedient, fo macht man einen materialen Gebrauch von denfelben; weil fie uns dann felbft follen die Materie (die Gegenftände) an die Hand geben, da fie doch nur die Form der finnlichen Gegenftände, folglich ohne eine durch die finnliche Anfchauung gegebene Materie leer, find (C. 88.).

Derjenige macht alfo einen materialen Gebrauch von den reinen Verftandesbegriffen, der durch fie über Gegenftände ohne Unterfchied urtheilt, alfo auch über folche, die uns doch nicht gegeben find, ja vielleicht auf keinerlei Weife gegeben werden können. Er gebraucht fie material, wenn er fich mit dem reinen Verftande allein wagt, fynthetifch über Gegenftände überhaupt zu urtheilen, zu behaupten und zu entfcheiden, die doch nicht in der Anfchauung gegeben find (C. 89.).

Moralifcher Gebrauch, f. Gebrauch, praktifcher.

9. Praktifcher Gebrauch, moralifcher Gebrauch (*ufus practicus*, *ufus moralis*); derjenige Gebrauch, dafs dadurch der Wille beftimmt wird. Der praktifche Gebrauch der Vernunft ift derjenige, dafs die Vernunft den Willen zu den Handlungen beftimmt, ihm Zweck und Mittel vorfchreibt, und ihm zugleich zur Triebfeder dient. Die Vernunft fchreibt z. B. dem Willen die Befolgung des Moralgefetzes zum oberften Zweck vor, und ordnet diefem das Streben nach Glückfeligkeit unter. Das thut die Vernunft in ihrem praktifchen Gebrauch. Im moralifchen Gebrauche der Vernunft etwas fuchen und auf demfelben gründen, heifst alfo, in der Vernunft, in fo fern aus ihr ein den

Willen unbedingt verpflichtendes Gesetz hervorgeht (G. 5. P. 8.).

Der Begriff einer Causalität mit Freiheit läſst sich zum Behuf des bloſs praktischen Gebrauchs der Vernunft vollkommen rechtfertigen, d. h. wenn der Wille durch das aus der Vernunft entspringende Moralgesetz bestimmt wird, so wird dadurch zugleich eine von allen vorhergehenden wirkenden Ursachen ganz unabhängige Ursache in uns (die vom Gesetze der Natur unabhängige praktische oder den Willen bestimmende Vernunft) vorausgesetzt. Die Vernunft wird in ihrem praktischen Gebrauche betrachtet, wenn sie als von Grundsätzen *a priori* (und nicht von empirischen Bestimmungsgründen, von Gegenständen der Sinne vermittelst der Neigungen) ausgehend, betrachtet wird. Der gemeinste praktische Vernunftgebrauch ist also derjenige, vermöge dessen jede natürliche (nicht wissenschaftliche) Menschenvernunft die moralisch nothwendige Bestimmung des Willens durch Grundsätze *a priori* (die von keinen sinnlichen *Datis*, nicht von Bedürfnissen und Neigungen abhängen) anerkennt (P. 97. 162. f.).

9. Realer Gebrauch (*usus realis*); derjenige Gebrauch, durch welchen die Begriffe selbst, sowohl von den Dingen, als den Verhältnissen gegeben werden. Der reale Gebrauch des Verstandes, oder des oberen Gemüthsvermögens ist z. B. nicht allen Wissenschaften gemein. So kann man durch den bloſsen Verstand nicht wissen, was Buonaparte jetzt in Aegypten unternimmt, oder wie es ihm geht, folglich in der Geschichte keinen realen Gebrauch vom Verstande machen. Das Intellectuelle im strengen Sinne des Worts hingegen sind solche Vorstellungen, bei denen der Verstandesgebrauch real ist. Wenn wir uns einen freien Willen vorstellen, so beruht diese Vorstellung auf solchen Begriffen von dem Gegenstande derselben und seinen Verhältnissen, die sich aus der Natur unsrer Vernunft selbst hervorthun, und weder von irgend einem Gebrauch der Sinne abstrahirt sind,

noch auch irgend eine Form der ſinnlichen Erkenntniſs, als einer ſolchen, enthalten. Der Verſtandesgebrauch bei dem Sinnlichen iſt hingegen nicht real, ſondern bloſs logiſch; denn ſelbſt die reinen Anſchauungen, z. B. der Geometrie, ſind darum noch nicht intellectuell, weil ſie von Empſindungen (durch ſinnliche Eindrücke gewirkten Vorſtellungen) leer ſind, ſondern aus der Sinnlichkeit des Menſchen ſelbſt erzeugte Formen der ſinnlichen Gegenſtände (S. III, §. 5. 6. 20).

10. Speculativer Gebrauch (*uſus ſpeculativus*); derjenige Gebrauch, durch welchen Erkenntniſs bewirkt wird, und zwar Erkenntniſs *a priori*, oder ſolche, die nicht aus der Erfahrung entſpringt. Der ſpeculative Gebrauch der Vernunft iſt dem praktiſchen entgegen geſetzt, und iſt folglich derjenige, daſs die Vernunft Erkenntniſſe hervorbringt, die aber bloſs dazu dienen, Einheit in die Verſtandeserkenntniſſe zu bringen. Denn da der Verſtand die Bedingungen zu den Erfahrungserkenntniſſen enthält, ſo fordert die Vernunft die abſolute Vollſtändigkeit dieſer Bedingungen, und treibt dadurch den Verſtand an, in ſeiner Erkenntniſs immer weiter fortzuſchreiten. Hält man nun dieſe abſolute Vollſtändigkeit für einen irgendwo vorhandenen Gegenſtand, ſo entſpringt ein Schein, und der ſpeculative Vernunftgebrauch wird dialektiſch (P. 192). Im ſpeculativen Gebrauche der reinen Vernunft verſchwindet jener übrigens natürliche Schein, wenn man ſich überzeugt, daſs dieſer ſpeculative Vernunftgebrauch bloſs die Einheit der durch den Verſtand bewirkten Erfahrungserkenntniſſe beabſichtigt. Dieſes zu bewirken, und jenen Irrthum dadurch aufzudekken und wegzuſchaffen, hat Kant die Critik der reinen (ſpeculativen) Vernunft geſchrieben. Sie lehrt überhaupt, daſs aller ſpeculative Gebrauch der Vernunft nichts weiter bewirken könne, als der Erfahrungserkenntniſs ihre Sicherheit zu geben, und unſere Erkenntniſs vom Irrthum zu reinigen (P. 194).

11. Theoretiſcher Gebrauch (*uſus theoreticus*); derjenige Gebrauch, durch welchen man die Vor-

ſtellungen oder auch das Vermögen derſelben zum Wiſſen oder Erkennen anwendet. Man macht z. B. einen theoretiſchen Gebrauch von den Ideen der ſpeculativen Vernunft, wenn man ſie anwendet, die Gegenſtände zu beſtimmen, die unter ihnen gedacht werden. In dieſem theoretiſchen Gebrauche der Vernunft von den aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringenden Vorſtellungen beſteht eigentlich alle ſpeculative Erkenntniſs. So iſt es ein theoretiſcher Gebrauch der Vernunft von dem Grundſatze der Cauſalität, wenn man ihn für das Geſetz erkennt, durch welches es allein möglich iſt, die objective Folge in den Erſcheinungen von der ſubjectiven Folge in unſern Vorſtellungen zu unterſcheiden (P. 243). Der theoretiſche Gebrauch der Vernunft iſt alſo der Gebrauch derſelben zur theoretiſchen (d. i. auf das Wiſſen abzweckenden) Erkenntniſs eines Gegenſtandes. So iſt es ein ſolcher Gebrauch, wenn die Kategorien zu einem theoretiſchen Erkenntniſs angewandt werden, welches geſchieht, ſo fern ihnen eine ſinnliche Anſchauung untergelegt wird. Aber von den Ideen der Vernunft kann kein theoretiſcher Gebrauch gemacht werden, weil ſie in keiner Erfahrung gegeben werden können, alſo fehlt es uns an einem Gegenſtande, der durch die Ideen, ſo wie die ſinnlichen Gegenſtände durch die Kategorien, könnte erkannt werden. Das theoretiſche Erkenntniſs der Gegenſtände ſolcher Ideen iſt alſo nicht möglich. Der theoretiſche Gebrauch unterſcheidet ſich alſo darin vom praktiſchen, daſs jener Erkenntniſs, dieſer Maximen der Handlungen, und dadurch die Handlungen ſelbſt, hervorbringen will. Kant hat in der Critik der reinen Vernunft die Befugniſs des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft, und die Grenzen deſſelben, unterſucht und erforſcht (P. 245).

12. Transſcendentaler Gebrauch (*uſus transſcendentalis*), derjenige Gebrauch, durch welchen gewiſſe Vorſtellungen, Anſchauungen oder Begriffe *a priori*, auf Gegenſtände angewendet werden, um dieſe vermittelſt derſelben zu erkennen. So kann der Gebrauch oder die Anwendung des Raums, und aller

geometrischen Bestimmungen desselben, auf Gegenstände überhaupt, um diese darnach zu bestimmen, ein transscendentaler Gebrauch des Raums heissen. Hingegen ist nicht die Beziehung einer Vorstellung auf ihren Gegenstand, z. B. des Raums auf Gegenstände der Erfahrung, ein transscendentaler Gebrauch derselben; denn das Wort transscendental kann gar nicht von der Beziehung einer Erkenntniss auf ihren Gegenstand gebraucht werden, sondern betrifft immer nur die Erkenntniss von einer Erkenntniss, und folglich ist der transscendentale Gebrauch die (vermeintliche) Erkenntniss von der Möglichkeit, Gegenstände durch blosse Vorstellungen *a priori* zu erkennen (C. 80). Der Verstand kann von allen seinen Grundsätzen *a priori* niemals einen transscendentalen Gebrauch machen, heisst also, er kann damit allein (ohne sinnliche Eindrücke erhalten zu haben) nicht Gegenstände erkennen. Der transscendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundsatze ist dieser, dass er auf Dinge überhaupt und an sich selbst (ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen) bezogen wird (C. 297. f.); denn der reine Verstandesbegriff ist schon dann ganz leer, wenn man ihm keine sinnliche Form, z. B. die Zeit unterlegt (C. 303). Denken wir z. B. etwas, und dieses Etwas ist auf keinerlei Weise in der Anschauung gegeben, so ist der Gegenstand bloss transscendental, und der Verstandesbegriff hat keinen andern, als transscendentalen Gebrauch, nehmlich die Einheit des Denkens eines Mannichfaltigen überhaupt zu bewirken. Der bloss transscendentale Gebrauch der Kategorien ist also in der That gar kein Gebrauch, und hat keinen bestimmten, oder auch nur, der Form nach, bestimmbaren Gegenstand (C. 304. ff. u. 313).

13. Unbeschränkter, allgemeiner Gebrauch (*usus illimitatus*); derjenige Gebrauch, da man die Anwendung von etwas, z. B. einer Vorstellung, oder dem Erkenntnissvermögen, nicht auf gewisse Ge-

genſtände einſchränkt, ſondern ſie, ohne Unterſchied, von allen Gegenſtänden gebrauchen zu können meint. Wenn der Verſtand über Gegenſtände ohne Unterſchied, wenn ſie auch gar nicht in die Sinne fallen können, wie z. B. Gott, urtheilt, da uns doch dieſe Gegenſtände gar nicht gegeben ſind, ja vielleicht auf keinerlei Weiſe gegeben werden können; ſo iſt das ein unbeſchränkter Gebrauch des (reinen) Verſtandes (C. 88).

Gebrechlichkeit,

Schwachheit der menſchlichen Natur, des menſchlichen Herzens, *fragilitas*, *fragilité*, *fragilité de la chair*, *fragilité du coeur*. Die Schwäche des menſchlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt. Es iſt eine von drei verſchiedenen Stufen des Hanges zum Böſen in der menſchlichen Natur, nehmlich die unterſte, wenn man ſich das Zunehmen im Böſen als ein Hinaufſteigen vorſtellt. Es iſt nehmlich eine ſehr bekannte Erfahrung, daſs der Menſch, wenn er auch noch ſo ernſtliche Vorſätze im Guten faſst, dieſen Vorſätzen doch nicht immer getreu bleibt (R. 21).

2. Dieſe Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur iſt ſelbſt in der Klage eines Apoſtels (Röm. 7, 18) ausgedrückt: Wollen hab ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht; denn das Gute, das ich will, das thue ich nicht. u. ſ. w. Paulus will ſagen: ich nehme das Gute, das Geſetz in die Maxime meiner Willkühr auf; aber dieſes Geſetz, welches objectiv, d. i. in der Idee (*in theſi*), eine unüberwindliche Triebfeder iſt, iſt ſubjectiv (*in hypotheſi*), d. i. wenn die Maxime befolgt werden ſoll, in Vergleichung mit der ſinnlichen Triebfeder (der Neigung), die ſchwächere (R. 22).

3. Wegen dieſer Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur iſt die der Qualität nach vollkommene

Pflicht, ſich ſelbſt moraliſch vollkommen zu machen, eine dem Grade nach unvollkommene Pflicht. Diejenige Vollkommenheit nehmlich, zu welcher zwar das Streben, aber nicht das Erreichen derſelben, in dieſem Leben, Pflicht iſt, deren Befolgung alſo nur in continuirlichen Fortſchritten beſtehen kann, iſt, in Hinſicht auf das Object, d. i. die Idee, deren Ausführung man ſich zum Zweck machen ſoll, zwar enge und vollkommene; in Rückſicht aber auf das Subject, weite und nur unvollkommene Pflicht gegen ſich ſelbſt (T. 114).

4. Es giebt objectiv (in der Idee) nur Eine Tugend (als ſittliche Stärke der Maximen), ſubjectiv (in der That) aber eine Menge derſelben von heterogener Beſchaffenheit, worunter es unmöglich ſeyn ſollte, nicht auch irgend eine Untugend (ob ſie gleich eben jener wegen den Namen des Laſters nicht zu führen pflegen) aufzufinden. Da wir nun die Vollſtändigkeit oder den Mangel der Summe unſrer Tugenden nie hinreichend erkennen, weil dazu eine ganz vollkommene Selbſtkenntniſs nöthig ſeyn würde, welche unmöglich iſt; ſo folgt, daſs die Pflicht gegen uns ſelbſt, moraliſch vollkommen zu ſeyn, nur eine unvollkommene Pflicht ſeyn könne, d. i. eine ſolche, von der nicht angegeben werden kann, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht iſt (hier moraliſch vollkommen zu werden) gewirkt werden ſoll (T. 114. f. u. 20).

Geck,

ſ. Laffe.

Gedankending,

Keines, *ens rationis, ratiocinantis.* Ein leerer Begriff; oder Begriff ohne Gegenſtand; ein bloſs durch den Begriff gedachter Gegenſtand; der Gegenſtand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anſchauung correſpondirt (C. 347.) ſ. Ding, 4, 1, β.

2. Das Gedankending ist zwar ein Unding, weil es keinen Gegenstand hat, von dem es der Begriff wäre; aber es giebt noch ein Unding im engeren Sinne des Worts, ein absolutes Unding, von dem sich das Gedankending sehr merklich unterscheidet. Dies ist der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht (C. 348).

3. Das Gedankending darf nicht unter die (realen) Möglichkeiten, d. i. Dinge, welche existiren können, gezählt werden. Denn um sagen zu können, etwas kann existiren, müssen wir wissen, dass es mit allen Bedingungen der Erfahruung übereinstimmt, z. B. dass es in Zeit und Raum seyn, als Wirkung einer Ursache existiren u. s. w. kann. Ja selbst alles dieses ist noch nicht hinreichend, wenn der Gegenstand empirisch ist, sondern es gehört dazu noch, dass schon einmal die Erfahrung von einem solchen Gegenstande gemacht worden ist. Sonst ist das Ding bloss Erdichtung, ob zwar der Begriff von demselben sich nicht selbst widerspricht, und es also logisch möglich ist, d. h. gedacht werden kann. Allein jenes absolute Unding, dessen Begriff sich selbst widerspricht, lässt sich nicht einmal denken; der Begriff desselben hebt sich selbst auf. Das Gedankending darf nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden, allein dieses absolute Unding ist sogar der Möglichkeit entgegengesetzt. Beide aber sind leere Begriffe, d. i. solche, die keinen Gegenstand haben (C. 348).

4. Es ist z. B. ein solches Gedankending, wenn wir uns eine Idee machen von der ganzen Reihe aller künftigen Weltveränderungen. Wir können sehr wohl unsere Einbildungskraft aufbieten, und uns vermittelst derselben vorstellen, wie alle Wirkungen der jetzt in der Welt wirkenden Ursachen wiederum als Ursachen wirken und neue Wirkungen hervorbringen werden. Allein so gewiss es ist, dass die Vernunft einen beständigen Zurückgang von der Wirkung zur Ursache, und von dieser wieder zu ihrer Ursache, und so fort, nothwendig voraussetzt, und da-

durch den Verſtand nöthiget, bei keiner Erfahrungsurſache ſtehen zu bleiben, als wäre ſie die letzte und oberſte; ſo gewiſs iſt es doch, daſs nichts ſie nöthigt, abwärts von den Urſachen zu immer neuen Wirkungen ohne Ende fortzuſchreiten. Wir ſehen ja ſogar, daſs manche Reihen ganz abbrechen, z. B. manche Familien ausſterben. Wollen wir uns alſo die ganze Reihe aller künftigen Veränderungen in der Welt denken, ſo können wir nicht wiſſen, ob ſie ſo möglich iſt, wie wir ſie uns denken. Unſer Denken derſelben iſt überdem nicht nothwendig zur Möglichkeit der Erfahrung, wie die Urſachen in der aufſteigenden Reihe. Folglich iſt dieſe unſre Vorſtellung ein bloſses Gedankenſpiel, ein Gedankending; oder wir denken einen Gegenſtand, den wir nicht unter die Möglichkeiten zählen dürfen und unſre Begriffe ſind leer (C. 394.)

5. Kant erklärt die Ideen der reinen Vernunft für bloſs leere Gedankendinge, wenn nicht gezeigt werden kann, daſs ſie einen Gegenſtand haben, auf den ſie ſich beziehen. Man kann ſich nehmlich keines Begriffs *a priori* mit Sicherheit bedienen, ohne gezeigt zu haben, daſs er einen Gegenſtand hat. Von den Kategorien wird dieſes dadurch möglich, daſs man zeigen kann, daſs ſie es ſind, welche die Vorſtellung eines Gegenſtandes erſt möglich machen, ſo daſs es ohne ſie keinen Gegenſtand, weder in der Anſchauung, noch in der Gedankenvorſtellung, d. i. nicht einmal den Begriff von Etwas geben würde. Von den Ideen der reinen Vernunft, z. B. Gott, Freiheit, Unſterblichkeit, u. ſ. w. läſst ſich dieſes nun nicht zeigen. Sie würden folglich gar keine objective Gültigkeit haben, d. i. ſich gar nicht auf Etwas auſser uns beziehen, und zu gar keiner Erkenntniſs zu gebrauchen ſeyn; aber es kann von ihnen gezeigt werden, daſs ſie dazu dienen, Einheit und Vollſtändigkeit in die Erfahrungserkenntniſs zu bringen, und den Verſtand ohne Unterlaſs anzutreiben, in ſeinen Nachforſchungen nirgends ſtehen zu bleiben. Und in ſo ferne ſind nun die Ideen der Vernunft keine bloſs leeren Gedankendinge, ſondern nothwendige Regulative zu unſerm Fortgange in der Erkenntniſs. Die praktiſche Vernunft giebt aber jenen als Beiſpiele an-

geführten Ideen ſogar objective Gültigkeit, indem die Befolgung des Moralgeſetzes die Gegenſtände derſelben nothwendig als vorhanden vorausſetzt, und dadurch bekommen dieſe Ideen nicht nur reale Möglichkeit, ſondern auch, obwohl nicht erkennbare (und nicht zum Erkennen dienende) reale Wirklichkeit (C. 697).

Gedankenform,

forma rationis. Diejenigen aus dem Verſtande ſelbſt, bei ſeinem Geſchäfte zu denken, das iſt gegebene Vorſtellungen mit einander zu verknüpfen, entſpringenden Begriffe, welche dieſe Verknüpfung der Merkmale zu einem Begriffe möglich machen, und ſo dem Gedanken die Form geben, oder das, was gedacht wird, ordnen. Die Kategorien ſind ſolche Gedankenformen, und eben das für die Begriffe, was die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, für die Anſchauungen ſind. Eine ſolche Gedankenform iſt z. B. der Begriff der Gröſse, denn alles, was gedacht wird, muſs als eine Gröſse gedacht werden, d. i. das Gedachte muſs unter andern auch jederzeit durch den Begriff, daſs es eine Gröſse hat, gedacht werden (P. 246).

Gedankenſpiel,

luſus ingenii. Das wechſelnde freie Spiel der Empfindungen, die uns der Wechſel der Vorſtellungen verurſacht, ohne daſs es weiter eine Abſicht zum Grunde hat. Der Wechſel der Vorſtellungen, welche nach und nach die Urtheilskraft beſchäftigen, belebt das Gemüth. Ein ſolches Spiel mit äſthetiſchen Ideen, oder auch Verſtandesvorſtellungen, die bloſs durch ihren Wechſel und dennoch lebhaft vergnügen können, giebt Stoff zum Lachen. Die Belebung des Gemüths durch dieſes Spiel iſt bloſs cörperlich, ob ſie gleich von Ideen des Gemüths erregt wird, und das Gefühl der Geſundheit, durch eine dem Gedankenſpiele correſpondirende Bewegung der Eingeweide, macht das ganze Vergnügen einer aufgeweckten Geſellſchaft aus (U. 223. f.).

2. Nicht alſo die Beurtheilung der Harmonie in wizzigen Einfällen, ſondern das beförderte Lebensgeſchäft im Cörper macht das Vergnügen im Gedankenſpiel aus. Im Scherze (der eher zur angenehmen als ſchönen Kunſt gezählt zu werden verdient) hebt das Spiel von Gedanken an, die insgeſammt auch den Cörper beſchäftigen, ſo fern ſie ſich ſinnlich ausdrücken wollen. Indem nun der Verſtand das Erwartete in dieſer Darſtellung nicht findet und plötzlich nachläſst, ſo fühlt man die Wirkung dieſer Nachlaſſung im Cörper durch die Schweigung der Organen, welches auf die Geſundheit einen wohlthätigen Einfluſs hat (U. 224. f.).

3. Was ein lebhaftes, erſchütterndes Lachen erregen ſoll, muſs etwas Widerſinniges haben (woran alſo der Verſtand an ſich ſelbſt kein Wohlgefallen finden kann). Das Lachen iſt ein Affect aus der plötzlichen Verwandlung einer geſpannten Erwartung in nichts. Dieſe Verwandlung erfreuet auf einen Augenblick ſehr lebhaft. Da ſie nun für den Verſtand gewiſs nicht erfreulich ſeyn kann; ſo muſs die Urſache des Erfreuens in dem Einfluſſe der Vorſtellung auf den Cörper und deſſen Wechſelwirkung auf das Gemüth beſtehen, d. i. darin, daſs das bloſse Spiel der Vorſtellungen ein Gleichgewicht der Lebenskräfte im Cörper hervorbringt (U. 225. M. II, 726).

4. Die geſpannte Erwartung muſs aber nicht in das Gegentheil eines erwarteten Gegenſtandes übergehen, denn das iſt immer Etwas und kann öfters betrüben, ſondern ſie muſs in Nichts verwandelt werden (M. II, 727. U. 226).

5. Merkwürdig iſt, daſs in allen ſolchen Fällen der Spaſs immer etwas in ſich enthalten muſs, was auf einen Augenblick täuſchen kann. Der Schein verſchwindet dann in Nichts. Das Gemüth aber ſieht alsdann wieder zurück, um es mit ihm noch einmal zu verſuchen, und wird ſo durch ſchnell hinter einander folgende Anſpannung und Abſpannung hin und zurück geſchnellt und

in Schwankung geſetzt. Nun geſchah der Abſprung von dem, was gleichſam die Saite anzog, plötzlich (nicht durch ein allmähliges Nachlaſſen). Daher muſs dieſe Schwankung eine Gemüthsbewegung und mit ihr harmonirende inwendige cörperliche Bewegung verurſachen, die unwillkührlich fortdauert. Sie bringt daher Ermüdung, aber auch Aufheiterung hervor. Dies ſind aber die Wirkungen einer Motion, welche zur Geſundheit gereicht. Eine Motion iſt nehmlich eine ſolche Bewegung des Cörpers, welche dadurch, daſs ſie ermüdet und aufheitert zugleich, ein gewiſſes Gleichgewicht der Lebenskräfte hervorbringt, und dadurch die Geſundheit befördert (U. 227. M. II, 728).

6. Man nimmt mit Recht an, daſs mit allen unſern Gedanken zugleich irgend eine Bewegung in den Organen des Cörpers harmoniſch verbunden ſei. Daher muſs aber auch jener plötzlichen Verſetzung des Gemüths bald in den einen bald in den andern Standpunct eine wechſelſeitige Anſpannung und Loslaſſung der elaſtiſchen Theile unſerer Eingeweide correſpondiren (gleich derjenigen, welche kitzliche Leute fühlen), die ſie dem Zwerchfell mittheilt. Die Lunge ſtöſst dabei die Luft mit ſchnell einander folgenden Abſätzen aus, und bewirkt ſo eine der Geſundheit zuträgliche Bewegung, welche allein, und nicht das, was im Gemüthe vorgeht, die eigentliche Urſache des Vergnügens an einem im Grunde leeren Gedanken iſt. Voltaire hätte zu den zwei Dingen, die uns der Himmel zum Gegengewicht gegen die vielen Mühſeligkeiten des Lebens gegeben hat, (der Hoffnung und dem Schlaf) noch das Lachen rechnen können. Allein die Mittel, es bei Vernünftigen zu erregen, Witz und Originalität der Laune, ſind ſelten (U. 227. f. M. II, 729).

7. Man kann alſo dem Epikur wohl einräumen, daſs alles Vergnügen animaliſche d. i. cörperliche Empfindung ſei, wenn es gleich durch äſthätiſche Ideen erweckende Begriffe verurſacht wird. Hierdurch thut man dem geiſtigen Gefühl der Achtung für mo-

raliſche Ideen, welches eine Selbſtſchätzung (der Menſchheit in uns, und kein Vergnügen) iſt, ja ſelbſt nicht einmal dem minder edlen Gefühl des Geſchmacks, nicht im mindeſten Abbruch. Das Gefühl der Achtung für moraliſche Ideen erhebt uns ſelbſt über das Bedürfniſs des Vergnügens, und macht, daſs wir daſſelbe, aus Pflicht, ausſchlagen (U. 228. M. II, 730).

8. Die Naivetät, die der Ausbruch der der Menſchheit urſprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur andern Natur gewordene Verſtellungskunſt iſt, erregt ein Gefühl, das aus dem Gefühl der Achtung und dem Gefühl des Vergnügens zuſammengeſetzt iſt. Die Einfalt, die es noch nicht verſteht, ſich zu verſtellen, macht uns zu lachen. Aber man freuet ſich doch auch über die Einfalt der Natur, die jener Kunſt, ſich zu verſtellen, hier einen Querſtrich ſpielt. Man erwartete die alltägliche Sitte der gekünſtelten und auf den ſchönen Schein vorſichtig angelegten Aeuſſerung; und ſiehe! es iſt die unverdorbene ſchuldloſe Natur, die man erblickt, ohne daſs der ſie zeigen wollte, an dem wir ſie erblicken (U. 228. f. M. II, 731.).

9. Man ſiehet bei der Naivetät den ſchönen Schein, der gewöhnlich in unſerm Urtheile ſehr viel bedeutet, plötzlich in Nichts verwandelt. Auch wird dadurch gleichſam der Schalk in uns ſelbſt bloſsgeſtellt, indem wir an einem Andern den Mangel unſrer Verſtellungskunſt erblicken. Dies beides bringt nun in uns eine Bewegung des Gemüths nach zwei entgegengeſetzten Richtungen hervor; indem das Gemüth immer wieder den ſchönen Schein unſrer eignen Verſtellungskunſt zu finden ſucht, und nichts findet, wodurch eine Gemüthsbewegung entſteht, die zugleich den Cörper heilſam ſchüttelt. Daſs aber etwas, was unendlich beſſer als alle angenommene Sitte iſt, die Lauterkeit der Denkungsart, wenigſtens die Anlage dazu, doch nicht ganz in der menſchlichen Natur erloſchen iſt, miſcht Ernſt und Hochſchätzung in dieſes Spiel der Urtheilskraft. Weil es aber nur eine auf kurze Zeit ſich hervorthuende Erſcheinung iſt, ſo mengt ſich zugleich ein Bedauern

darunter, das ſich als Spiel mit einem ſolchen gutherzigen Lachen ſehr wohl vereinigen läſst (U. 229).

10. Daher iſt nun eine Kunſt naiv zu ſeyn ein Widerſpruch. Es iſt aber wohl möglich, die Naivetät in einer erdichteten Perſon vorzuſtellen. Das iſt eine ſchöne, allein auch eine ſeltene Kunſt. Mit der Naivetät muſs übrigens die offenherzige Einfalt nicht verwechſelt werden. Dieſe beſtehet darin, daſs ſich Jemand auf die Kunſt des Umgangs nicht verſteht. Daher ſieht man noch die unverkünſtelte Natur. Man muſs hier den Unterſchied wohl darin ſuchen, daſs bei der Naivetät der Menſch in der Kunſt zu ſcheinen nicht unwiſſend iſt, allein die ſchuldloſe, unverdorbene Natur wider die Verſtellungskunſt ihre Rechte behauptet; daſs hingegen bei der offenherzigen Einfalt bloſs Unwiſſenheit in der Kunſt zu ſcheinen zum Grunde liegt. In der Critik der Urtheilskraft unterſcheidet Kant beides ſehr ſcharfſinnig von einander; in der Anthropologie in pragmatiſcher Hinſicht (A. 12) nennt er noch die offenherzige Einfalt Naivetät, ein Beweis, daſs die letztere Stelle eher geſchrieben iſt als die Critik der Urtheilskraft.

11. Die launigte Manier kann auch zu dem gezählt werden, was aufmunternd iſt, ſ. Laune. Ihre Wirkung iſt mit dem Vergnügen aus dem Lachen nahe verwandt, und ſie ſelbſt gehört zur Originalität des Geiſtes. Sie kann aber eben nicht zum Talent der ſchönen Kunſt gezählt werden. Nach Kant bedeutet Laune im guten Verſtande das Talent, ſich willkührlich in eine Gemüthsdiſpoſition verſetzen zu können, in der alle Dinge ganz anders als gewöhnlich, ſogar umgekehrt, und doch gewiſſen Vernunftprincipien in einer ſolchen Gemüthsſtimmung gemäſs, beurtheilt werden. Wer ſolchen Veränderungen unwillkührlich unterworfen iſt, der iſt launiſch; wer ſie aber willkührlich und zweckmäſsig (zum Behuf einer lebhaften Darſtellung vermittelſt eines Lachen erregenden Contraſtes) anzunehmen vermag, der und ſein Vortrag heiſst launigt. Dieſe

Manier gehört aber mehr zur angenehmen als zur ſchönen Kunſt. Denn der Gegenſtand der ſchönen Kunſt muſs immer einige Würde an ſich zeigen, und erfordert daher einen gewiſſen Ernſt in der Darſtellung. Man findet in der Neuen Bibliothek der ſchönen Wiſſenſchaften, B. 61, 1 St. II. S. 51. eine Abhandlung: über die Laune, das Eigenthümliche des Engliſchen *humour*, und die Frage: ob Xenophon unter die launigen Schriftſteller gehöre, von Garve (U. 230. M. II, 732).

Gefühl,

der Luſt und Unluſt, *ſenſus*. Die Empfänglichkeit (Receptivität) des Subjects, durch gewiſſe Vorſtellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zuſtandes dieſer Vorſtellungen beſtimmt zu werden. Man könnte dieſe Empfänglichkeit den inwendigen Sinn (*ſenſus interior*) nennen, den man aber wohl von dem innern Sinn (*ſenſus internus*) unterſcheiden muſs, welcher letztere die Empfänglichkeit des Subjects iſt, durchs Gemüth afficirt zu werden, oder empiriſche Anſchauungen unſers innern Zuſtandes wahrzunehmen. Das Gefühl der Luſt und Unluſt beſtimmt dagegen das Subject, in dem Zuſtande zu bleiben, in den ihn ſeine Vorſtellungen verſetzen, oder ihn zu verlaſſen. In dem erſten Fall heiſst die Wirkung der Vorſtellungen auf das Subject auch das Gefühl der Luſt, im letztern Fall hingegen das Gefühl der Unluſt. Wir unterſcheiden hier alſo das Gefühl, als Fähigkeit oder Empfänglichkeit, von dem Gefühl, als Wirkung der Vorſtellung, und dieſe Wirkung iſt es, die mich beſtimmt, mich in dem Zuſtande ſolcher Vorſtellungen zu erhalten (A. 46). Man kann auch die Gefühlsfähigkeit erklären durch die Empfänglichkeit der Luſt und Unluſt (K. I.) Sie iſt nehmlich diejenige Eigenſchaft des Subjects, in Beziehung auf welche die Erfahrung, welche Vorſtellung mit Luſt, und welche mit Unluſt begleitet ſei, allein angeſtellt werden kann (P. 102).

Man nennt aber die Fähigkeit, Luſt oder Unluſt bei einer Vorſtellung zu haben, darum Gefühl, weil beides das bloſs Subjective im Verhältniſſe unſrer Vorſtellung (d. i. bloſs etwas, was in dem iſt, der ſich etwas vorſtellt), und gar keine Beziehung auf ein Object zum möglichen Erkenntniſſe deſſelben (nicht einmal dem Erkenntniſſe unſeres Zuſtandes) enthält. Das Gefühl als Fähigkeit muſs auch von der Empfindungsfähigkeit, d. i. von dem Sinn wohl unterſchieden werden. Der Sinn iſt diejenige Fähigkeit, durch welche das Subject ſolcher Vorſtellungen empfänglich iſt, die auf einen Gegenſtand, zum Erkenntniſſe deſſelben der Materie nach, bezogen werden können. Das Gefühl iſt hingegen diejenige Fähigkeit, durch welche das Subject ſolcher Wirkungen der Vorſtellungen empfänglich iſt, die bloſs ſubjectiv ſind, und gar kein Erkenntniſsſtück des Gegenſtandes werden können; weil ſie bloſs die Beziehung der Vorſtellungen auf das Subject und nichs zur Erkenntniſs des Objects Brauchbares enthalten. Empfindungen haben immer etwas an ſich, was ſie auch durch die Beſchaffenheit des Subjects erhalten, z. B. die Empfindung des Rothen, des Süſsen, des Mistons hängt von der Beſchaffenheit unſres Geſichts, Geſchmacks, Gehörs ab. Könnte z. B. unſer Auge die Anzahl der Schwingungen des Lichts, die zur Empfindung der rothen Farbe gehören, nicht von der unterſcheiden, die zur grünen Farbe gehören, ſo hätten wir keine Empfindung von dem Unterſchiede beider Farben, oder würden roth und grün für einerlei Farbe halten. Indeſſen können wir doch dieſe Farben, Geſchmacksempfindungen und Töne auf einen Gegenſtand beziehen und dieſen dadurch erkennen. Wir können ſagen, der Apfel iſt roth, er ſchmeckt ſüſs, die Harfe iſt verſtimmt. Die Luſt oder Unluſt aber am Rothen, Süſsen, Mistone, u. ſ. w. drückt ſchlechterdings nichts am Objecte, ſondern lediglich etwas im Subjecte aus. Der ſüſse Apfel iſt angenehm, heiſst, ich fühle Luſt, wenn ich ihn eſſe, das iſt ſchlechterdings nichts im Apfel, ſondern etwas in mir; obwohl das Eſſen des ſüſsen Apfels die Vorſtellung iſt, die mich beſtimmt, mich in dem Zuſtande dieſer Vorſtellungen, nehmlich ſüſse Aepfel zu eſſen, zu erhalten (K. II.). Das

Gefühl als Empfänglichkeit gehört dem innern Sinne an, oder die Gefühle, als Wirkungen unserer Vorstellungen, werden durch denselben allein wahrgenommen. Daher Kant auch diese Empfänglichkeit der Gefühle einen Sinn nennt, der in dem innern Sinne ist, oder einen inwendigen Sinn (P. 102.).

2. Das Gefühl der Lust oder Unlust, in objectiver Bedeutung, oder nicht als Receptivität, sondern als Wirkung in dem Subject, ist entweder

I. die sinnliche Lust und Unlust; oder

II. die intellectuelle Lust und Unlust.

Die sinnliche Lust und Unlust ist entweder

A. die Lust und Unlust durch den Sinn, d. i. diejenige, die durch sinnliche Vorstellungen gewirkt wird, oder das Vergnügen und der Schmerz; oder

B. die Lust und Unlust durch die Einbildungskraft, oder die contemplative Lust oder Unlust, ein unthätiges Wohlgefallen oder Misfallen, oder der Geschmack.

Die intellectuelle Lust und Unlust, oder diejenige, die durch intellectuelle Vorstellungen gewirkt wird, ist entweder

A. die Lust und Unlust durch Begriffe, welche sich darstellen lassen; oder

A. die Lust und Unlust durch Ideen, die nie in der Erfahrung erreicht werden, und sich daher auch nicht darstellen lassen.

Man kann nun, nach dieser Eintheilung, die vier angegebenen Arten von Gefühlen durchgehen, und jedes näher betrachten, um es genauer kennen zu lernen. Es ist zu bewundern, wie Kant auch diesen Gegenstand, eben

ſo original als richtig, unterſucht und aufs Reine gebracht hat (A. 168).

3. I. Von der ſinnlichen Luſt und Unluſt, und zwar

A. Vom Gefühl für das Angenehme (und das Unangenehme) oder der ſinnlichen Luſt in der Empfindung eines Gegenſtandes. Vergnügen iſt eine Luſt durch den Sinn, und was dieſen beluſtigt, heiſst angenehm. Schmerz iſt die Unluſt durch den Sinn, und was den Schmerz hervorbringt, iſt unangenehm. Beide ſind einander als Widerſpiel (*contrarie* ſ. *realiter oppoſitum*, wie + und —, d. i. ſolche Gröſsen, die, wenn ſie gleich ſind, zuſammen o geben, z. B. wie 6 Thaler Vermögen und 6 Thaler Schulden) entgegengeſetzt (A. 168. f.)

4. Man kann dieſe Gefühle auch durch die Wirkung erklären, die die Empfindung unſers Zuſtandes auf unſer Gemüth macht. Was unmittelbar, durch den Sinn, mich antreibt, meinen Zuſtand zu verlaſſen, aus ihm herauszugehen, iſt mir unangenehm, und iſt es mit Bewuſstſeyn verbunden, ſo ſagt man, es ſchmerzt mich, oder macht mir Misvergnügen. Was eben ſo unmittelbar mich antreibt, meinen Zuſtand zu erhalten, in ihm zu bleiben, iſt mir angenehm, und iſt es mit Bewuſstſeyn verbunden, ſo ſagt man, es vergnügt mich (A. 169). Als Affect heiſst das Vergnügen Freude, und das Misvergnügen Traurigkeit (A. 208).

5. Wir werden unaufhaltſam im Strome der Zeit und dem damit verbundenen Wechſel der Empfindungen fortgeführt. Das Verlaſſen des einen Zeitpuncts und das Eintreten in den folgenden Zeitpunct iſt zwar ein und derſelbe Act, nehmlich des Wechſels; allein in unſerem Gedanken, und in dem Bewuſstſeyn dieſes Wechſels, iſt doch eine Zeitfolge, gemäſs dem Verhältniſſe, das alle Folge in den Gegenſtänden der Erfahrung nothwendig macht, dem Verhältniſſe der Urſache und Wirkung. Es fragt ſich nun: was in uns die Empfindung des Vergnü-

gens erwecke? ist es das Bewufstseyn des Verlassens des gegenwärtigen Zustandes, oder der Prospect des Eintretens in einen künftigen? Im erstern Fall ist das Vergnügen nichts andres als Aufhebung eines Schmerzes und etwas Negatives, im zweiten würde es Vorempfindung einer Annehmlichkeit, also Vermehrung des Zustandes der Lust, mithin etwas Positives seyn (A. 169).

6. Dafs das erstere allein statt finden werde, läfst sich schon im Voraus errathen; denn die Zeit schleppt uns vom Gegenwärtigen zum Künftigen, nicht umgekehrt. Wir werden zuerst genöthigt, aus dem gegenwärtigen Zustande heraus zu gehen. Es ist dabei unbestimmt, in welchen andern Zustand wir treten werden; allein schon das, dafs es doch ein anderer Zustand ist, kann allein schon die Ursache des angenehmen Gefühls seyn (A. 169.)

7. Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung des Lebens; Schmerz, das Gefühl eines Hindernisses des Lebens. Das Leben des Thieres aber ist, wie auch schon die Aerzte angemerkt haben, ein continuirliches Spiel des Antagonismus von Vergnügen und Schmerz. Das heifst, beide sind zu einem gemeinschaftlichen Zweck, der Erhaltung des Lebens und der Gesundheit des Menschen, mit einander vereinigt, sind aber dennoch immer mit einander im Streit (A. 170).

8. Also mufs vor jedem Vergnügen der Schmerz vorhergehen; der Schmerz ist immer das erste, weil das Hindernifs des Lebens weggeräumt werden mufs, wodurch eben das Gefühl der Beförderung des Lebens (das Vergnügen) entsteht. Wäre gar kein Schmerz, so würde das Vergnügen nicht in der Wegräumung des Schmerzes, sondern in der positiven Vermehrung der Lust bestehen. Dann würde aber endlich die Lebenskraft, durch diese continuirliche Beförderung derselben, einen Grad erreichen, der einen schnellen Tod vor Freude verursachen müfste (A. 170).

9. Man kann endlich auch nicht das Gefühl

des Vergnügens unmittelbar nach einem andern Gefühl des Vergnügens haben. Zwischen beiden Gefühlen des Vergnügens muſs ſich jederzeit der Schmerz einfinden. Es ſind kleine Hemmungen der Lebenskraft, mit dazwiſchen gemengten Beförderungen derſelben, welche den Zuſtand der Geſundheit ausmachen, den wir irrigerweiſe für ein continuirlich gefühltes Wohlſeyn halten. Dieſer Zuſtand beſteht eigentlich aus ruckweiſe einander folgenden angenehmen Gefühlen, mit immer dazwiſchen eintretendem Schmerz. Der Schmerz iſt der Stachel der Thätigkeit, und in dieſem fühlen wir allererſt unſer Leben; ohne dieſen würde Lebloſigkeit eintreten (A. 170).

10. Vergehen die Schmerzen langſam, ſo haben ſie kein lebhaftes Vergnügen zur Folge, weil der Uebergang von dem Schmerz zum Vergnügen durch zu viele Grade gehet, die von einander nur ganz unmerklich unterſchieden ſind; indem dann der Uebergang, auch den Graden nach, continuirlich und nicht ruckweiſe geſchieht. So verſchwinden die Schmerzen der Krankheit allmählig, von der man langſam geneſet. Die Geneſung kann uns daher alsdann kein groſses Vergnügen machen, weil ein Theil des Schmerzes nach dem andern, und jeder ganz unmerklich verſchwindet. Der langſame Wiedererwerb eines Capitals kann uns ebenfalls kein lebhaftes Vergnügen machen, denn erſt allmählig verſchwindet der Schmerz über den erlittenen Verluſt, und der Schmerz wird zwar immer kleiner, aber in ſolchen Graden, die ſich unmerklich von einander unterſcheiden (A. 171).

11. Erläuterung durch Beiſpiele. Warum iſt das Spiel, vornehmlich um Geld, ſo anziehend? Warum iſt es die beſte Zerſtreuung und Erholung nach einer langen Anſtrengung der Gedanken, wenn es nicht gar zu eigennützig iſt; denn durch Nichtsthun erholt man ſich nicht? Warum ſchmeckt und bekommt die Abendmalzeit nach demſelben beſſer? Weil es der Zuſtand eines unabläſſig wechſelnden Fürchtens und Hoffens iſt. — Von den Schauſpielen gilt daſſelbe. Wodurch ſind Schauſpiele ſo anlockend?

Weil in allen gewiſſe Schwierigkeiten, Aengſtlichkeit und Verlegenheit, mit Hoffnung und Freude abwechſeln. — Warum ſchlieſst ein Liebesroman mit der Trauung, und warum iſt ein von der Hand eines Stümpers ihm angehängter Supplementband, der den Roman noch in der Ehe fortſetzt, abgeſchmackt? Weil das Ende der Liebesſchmerzen zugleich das Ende der Liebe (verſteht ſich mit Affect) iſt. Arbeit iſt die beſte Art ſein Leben zu genieſsen, weil die auf die beſchwerliche Beſchäftigung folgende Ruhe zur fühlbaren Luſt (dem Frohſeyn) wird. Der Gebrauch des Tobaks iſt zunächſt mit einer unangenehmen Empſindung verbunden, indem aber die Natur dieſen Schmerz (durch Abſonderung eines Schleims des Gaumens oder der Naſe) augenblicklich aufhebt, unterhält und erweckt er immer wieder aufs neue Empſindungen und ſelbſt Gedanken. Wen endlich auch kein poſitiver Schmerz zur Thätigkeit reitzt, den wird die Langeweile, als Leere an Empſindung, oft dermaſsen afficiren, daſs er eher etwas zu ſeinem Schaden, als gar nichts zu thun, ſich angetrieben fühlt (A. 171. f.).

12. Von der Langenweile und dem Kurzweil. Es muſs alſo eben ſo oft ein Schmerz wiederkommen, als man ſein Leben fühlen oder ſich vergnügen ſoll, denn beides iſt nichts anders, als ſich getrieben fühlen, aus dem gegenwärtigen Zuſtande herauszugehen. Hieraus erklärt ſich auch die ängſtliche Beſchwerlichkeit der Langenweile für alle cultivirte Menſchen, die ein Stachel der Thätigkeit iſt, der immer einen Schmerz bei ſich führt (A. 194).

13. Daraus erklärt ſich auch, warum Zeitverkürzungen mit Vergnügungen für einerlei genommen werden; weil wir uns deſto erquickter fühlen, je ſchneller wir über die Zeit wegkommen. Daher ſagt eine Geſellſchaft, die ſich auf einer Luſtreiſe im Wagen drei Stunden lang mit Geſprächen wohl unterhalten hat: wo iſt die Zeit geblieben? Man würde im Gegentheil wie billig jeden Verluſt der Zeit bedauern, wenn die Aufmerkſamkeit auf die Zeit nicht Aufmerkſamkeit auf einen Schmerz, über den wir

weg zu kommen uns bestreben, sondern auf ein Vergnügen wäre, dessen Fortdauer wir nothwendig wünschen würden. Man nennt Unterredungen, die wenig Wechsel der Vorstellungen enthalten, langweilig, eben hiermit auch beschwerlich; und ein kurzweiliger Mann wird, wenn gleich nicht für einen wichtigen, doch für einen angenehmen Mann gehalten, der gleich aller Mitgäste Gesichter erheitert, so bald er nur ins Zimmer tritt. Wie wäre dieses möglich, wenn nicht die Langeweile eine Beschwerde wäre, deren Wegschaffung ein Frohseyn bewirkt.

14. Aber wie ist das Phänomen zu erklären, dass ein Mensch, der sich den grössten Theil seines Lebens hindurch mit Langeweile gequält hat, so dass ihm jeder Tag lang war, doch am Ende des Lebens über Kürze des Lebens klagt? Die Ursache hiervon ist in einer Analogie mit einer ähnlichen Beobachtung zu suchen. Wenn man einen Weg durchreiset, der von Gegenständen leer ist, so fühlt man Langeweile, hat man ihn aber geendigt, so dünkt einem doch die darauf zugebrachte Zeit kürzer, als sie wirklich nach der Uhr ist, weil man sich nur wenige Gegenstände gesehen zu haben erinnert, und daher die Einbildungskraft den Weg schneller zurücklaufen kann, folglich die beiden Enden des Weges näher zusammenrücken, als sie in der Wirklichkeit sind. Es wirkt also hier dieselbe Ursache auf unser Urtheil, und erregt einen Schein, als bei dem Monde, der uns weit näher scheint, wenn wir ihn am Himmel über uns erblicken, als wenn er eben erst aufgegangen ist. Denn im erstern Fall sehen wir nichts weiter zwischen ihm und uns als etwa Wolken; im letztern Fall aber alle die Gegenstände, die zwischen dem (scheinbaren) Horizonte, in dem uns der Mond zu seyn scheint, und unserm Auge auf der Erde liegen. — Das einzige Mittel also seines Lebens froh und dabei doch auch Lebenssatt zu werden, ist das Ausfüllen der Zeit durch planmäsig fortschreitende Beschäftigungen. „Je mehr du gedacht, je mehr du gethan hast, desto länger hast du (selbst in deiner eigenen Einbildung) gelebt." — Ein solcher Beschluss des Lebens geschieht nun mit Zufriedenheit (A. 175.).

15. Die Zufriedenheit (*acquiescentia*) aber während dem Leben ist dem Menschen unerreichbar, sowohl in moralischer, als in pragmatischer Hinsicht. Nie ist der Mensch mit sich selbst, in Ansehung seines Wohlverhaltens, zufrieden; nie mit seinem Wohlbefinden, was er sich durch Geschicklichkeit und Klugheit zu verschaffen denkt. Gegen eine solche Zufriedenheit ist der Schmerz, den die Natur zum Stachel der Thätigkeit in den Menschen gelegt hat, und dem er nicht entgehen kann, damit er immer zum Bessern fortschreite. Die Zufriedenheit des Menschen im letzten Augenblicke des Lebens mit dem letzten Abschnitte desselben ist nur comparativ so zu nennen. Er vergleicht nehmlich dann sein Loos mit dem Loose Anderer, oder auch mit seinem ehemaligen Loose; nie aber ist die Zufriedenheit rein und vollständig. Die absolute Zufriedenheit wäre thatlose Ruhe und Stillstand der Triebfedern; eine solche aber kann eben so wenig mit dem intellectuellen Leben des Menschen zusammen bestehen, als der Stillstand des Herzens in einem thierischen Cörper, auf den unvermeidlich der Tod folgt, wenn nicht (durch den Schmerz) ein neuer Anreiz ergeht (A. 175.).

16. Die Affecten, als Gefühle der Lust und Unlust, welche die Schranken der innern Freiheit im Menschen überschreiten, gehören auch hieher, da sie aber mit den Leidenschaften in naher Verwandschaft stehen, so kann man von ihnen diesen Artikel nachsehen (A. 176.).

17. Das verschrieene Wollustprincip des Epikur, was eigentlich das stets fröhliche Herz des Weisen bedeuten sollte, ist eine Wirkung von Grundsätzen; es ist aber mehrentheils eine Temperamentseigenschaft, habituell zur Fröhlichkeit gestimmt zu seyn. — Wer sich weder erfreuet noch betrübt, der ist gleichmüthig, und von dem gegen die Zufälle des Lebens Gleichgültigen (d. i. der ein stumpfes Gefühl hat) sehr unterschieden. — Die Gleichmüthigkeit ist auch nicht die launische Sinnesart (vermuthlich hat sie anfänglich lunatisch geheis-

fen). Ein launifcher Menfch ift derjenige, der eine Difpofition zu Anwandlungen zur Freude oder Traurigkeit hat, von denen er fich felbft keinen Grund angeben kann, und die vornehmlich dem Hypochondriften anhängt, der bald ausgelaffen luftig ift, bald trübfinnig da fitzt. Das launigte Talent (eines Buttler*) oder Sterne**)) ift aber davon ganz unterfchieden. Denn diefes befteht darin, dafs der witzige Kopf den Gegenftänden abfichtlich eine verkehrte Stellung giebt. Sie ftehen in feiner Darftellung gleichfam auf dem Kopfe, und er macht dadurch mit fchalkhafter Einfalt dem Zuhörer oder Lefer das Vergnügen, fie felbft zurecht zu ftellen. — Die Empfindfamkeit ift ein Vermögen und eine Stärke, den Zuftand fowohl der Luft als Unluft zuzulaffen, oder auch vom Gemüth abzuhalten, und hat alfo eine Wahl. Empfindelei ift hingegen eine Schwäche, fich auch wider Willen afficiren zu laffen, durch Theilnehmung an Anderer Zuftände, die gleichfam auf dem Organ des Empfindelnden nach Belieben fpielen können. Die Empfindfamkeit ift männlich. Von dem Manne, der fo viel feines Gefühl hat, als nöthig ift, um die Empfindung Anderer nicht nach feiner Stärke, fondern ihrer Schwäche zu beurtheilen, kann man allein erwarten, dafs er einem Weibe oder Kinde Befchwerlichkeiten oder Schmerz erfparen könne und werde. Die Zartheit feiner Empfindung ift zur Grofsmuth nothwendig. Dagegen ift die thatleere Theilnehmung feines Gefühls, fympathetifch zu Anderer Gefühlen das feine mittönen, und fich fo blofs leidend afficiren zu laffen, läppifch und kindifch. Gute Laune follte es daher felbft bei der Frömmigkeit, felbft bei befchwerlicher aber nothwendiger Arbeit, felbft im Sterben geben; denn alles diefes verliert feinen Werth dadurch, dafs es in fchlimmer und mürrifcher Stimmung begangen und erlitten wird.

*) In feinem **Hudibras.**

) In feinem **Triftram Shandy, und den **Empfindfamen Reifen**, die er unter dem Namen **Yorik** herausgab.

18. Der Schmerz, über dem man vorſetzlich als einem, der nie anders als mit dem Leben aufhören ſoll, brütet, wird durch die Redensart ausgedrückt, man ziehe ſich etwas (ein Uebel) zu Gemüthe. Man muſs ſich aber nichts zu Gemüthe ziehen. Alles, was ſich nicht ändern läſst, muſs man aus dem Sinne ſchlagen; weil es Unſinn iſt, das Geſchehene ungeſchehen machen zu wollen. Sich beſſern, geht wohl an, und iſt auch Pflicht. Aber noch beſſern zu wollen, was ſchon auſser meiner Gewalt iſt, wäre ungereimt.

19. Daſs man aber den feſten Vorſatz faſst, ſich einen guten Rath oder eine Lehre angelegen ſeyn zu laſſen, heiſst, ihn zu Herzen nehmen, und iſt eine überlegte Gedankenrichtung, ſeinen Willen mit genugſam ſtarkem Gefühl zur Ausübung deſſelben zu verknüpfen. Einen beſſern Lebenswandel aber durch die Buſse der Selbſtpeinigung erſetzen zu wollen, iſt rein verlohrne Mühe, und hat noch wohl die ſchlimme Folge, bloſs durch dieſe Reue ſein Schuldenregiſter für getilgt zu halten, und ſo ſich die Beſtrebung zum Beſſeren zu erſparen, die vernünftigerweiſe jetzt noch verdoppelt werden ſollte (A. 178.).

20. Die eine Art ſich zu vergnügen iſt zugleich Cultur; nehmlich Vergröſserung der Fähigkeit, noch mehr Vergnügen dieſer Art zu genieſsen, dergleichen das Vergnügen an den ſchönen Künſten und Wiſſenſchaften iſt. Je mehr Werke des Geſchmacks, z. B. gute Gedichte man lieſet, deſto mehr wird der Geſchmack hierin gebildet oder fähig gemacht, die Schönheiten in dieſen Werken mit Wohlgefallen zu bemerken. Aber eine andere Art ſich zu vergnügen iſt Abnutzung; nehmlich Verminderung der Fähigkeit, noch mehr Vergnügen dieſer Art zu genieſsen, dergleichen das Vergnügen der Sinne iſt. Je mehr Jemand den Geſchlechtstrieb befriedigt, deſto unfähiger macht er ſich, das Vergnügen dieſer Befriedigung in der folgenden Zeit zu genieſsen. Auf welchem Wege man aber auch immer Vergnügen ſuchen mag; ſo iſt es eine Hauptmaxime, es ſich ſo zuzumeſſen, daſs man noch immer damit ſteigen kann; denn damit geſättigt zu ſeyn, be-

wirkt denjenigen ekelnden Zustand, der dem verwöhnten Menschen das Leben selbst zur Last macht, und die Weiber unter dem Namen der Vapeurs verzehrt. — — Bist du noch jung, o so gewinne die Arbeit lieb, und versage dir Vergnügungen, nicht um ihnen zu entsagen. Aber behalte so viel als möglich immer nur im Prospecte. Stumpfe die Empfänglichkeit für dieselben nicht durch Genuss frühzeitig ab. Die Reife des Alters wird selbst in dieser Aufopferung dir ein Capital von Zufriedenheit zusichern, welches vom Zufall oder dem Naturgesetze unabhängig ist, und dich die Entbehrung eines jeden physischen Genusses nie bedauern lassen (A. 178. f.).

21. Aber wir urtheilen auch über Vergnügen und Schmerz, durch ein höheres Wohlgefallen oder Missfallen an uns selbst, nehmlich das moralische; ob wir uns demselben weigern oder überlassen sollen. Denn nicht alles, was angenehm ist, ist auch gut, und nicht alles, was unangenehm ist, ist auch böse (A. 179.).

22. a. Das Vergnügen an einem Gegenstande, der angenehm ist, kann missfallen. Das Vergnügen des Eiteln an Ehrenbezeugungen muss ihm selbst missfallen, wenn er bedenkt, dass diese Ehrenbezeugungen keinen Werth haben, weil es ihm selbst an Werth mangelt, und dieses Vergnügen also aus einem Verlangen nach der Achtung der Menschen entspringt, ohne dieser Achtung würdig zu seyn. Eine solche Freude, die mit moralischer Unlust vermischt ist, nennt man eine bittere Freude. Ein Mensch, welcher in misslichen Glücksumständen ist, und nun seine Aeltern, oder einen würdigen und wohlthätigen Anverwandten beerbt, kann nicht vermeiden, sich über ihr Absterben zu freuen; aber auch nicht, sich diese Freude zu verweisen. (A. 179.).

23. b. Der Schmerz über einen Gegenstand, der unangenehm ist, kann gefallen. Der Schmerz über eine erlittene Beleidigung muss dem grossmüthigen Menschenfreunde nothwendig gefallen, wenn er bedenkt,

daſs eben dieſer Schmerz es ihm möglich macht, ſich ſelbſt zu überwinden, und die Pflicht der Vergebung an dem Beleidiger in ihrem ganzen Umfange, ſelbſt durch Wohlthätigkeit und Dienſtleiſtungen, zu erfüllen. Einen ſolchen mit moraliſcher Luſt vermiſchten Schmerz nennt man einen ſüſsen Schmerz. Ihn fühlt eine Wittwe, die ihr Gatte im Wohlſtande hinterläſst, und die ſich nicht will tröſten laſſen, welches oft ungebührlicher Weiſe für Affectation ausgelegt wird (A. 180.).

24. Dagegen kann das Vergnügen überdem noch gefallen, nehmlich dadurch, daſs der Menſch an ſolchen Gegenſtänden, mit denen ſich zu beſchäftigen ihm Ehre macht, ein Vergnügen findet: z. B. die Unterhaltung mit ſchönen Künſten, ſtatt des bloſsen Sinnengenuſſes, und noch dazu das Wohlgefallen daran, daſs er (als ein feiner Mann) eines ſolchen Vergnügens fähig iſt. Eben ſo kann ein Menſch, der von Natur ein mitleidiges und wohlthätiges Herz hat, und dem es daher ein Vergnügen macht, Nothleidenden zu helfen, ein Wohlgefallen daran finden, daſs er eines ſolchen Vergnügens fähig iſt, durch deſſen Befriedigung er zugleich ſeine Pflicht erfüllt. Und ſo kann nun auch der Schmerz eines Menſchen ihm obenein noch miſsfallen, wenn er ihn nehmlich abhalten ſollte, ſeine Pflicht zu thun. Man wird zugeben, daſs jeder Haſs, den der Beleidigte fühlt, ein Schmerz deſſelben iſt, aber iſt der Beleidigte wohldenkend, ſo kann er doch nicht umhin, es ſich zu verweiſen, daſs er, ſelbſt nach der Genugthuung, immer noch einen Groll gegen den Beleidiger übrig behält (A. 180.).

25. Ein Vergnügen, was man ſelbſt, geſetzmäſſig, erwirbt, wird verdoppelt gefühlt; einmal als Gewinn und dann noch obenein als Verdienſt (die innere Zurechnung, ſelbſt Urheber deſſelben zu ſeyn). Erarbeitetes Geld vergnügt, wenigſtens dauerhafter, als im Glücksſpiel gewonnenes, und, wenn man auch über das Allgemeinſchädliche der Lotterie wegſieht, ſo liegt doch im Gewinn durch dieſelbe etwas, deſſen ſich ein wohldenkender Menſch ſchämen muſs. Ein Uebel,

daran eine fremde Urfache fchuld ift, fchmerzt; aber das, woran man felbft fchuld ift, betrübt und fchlägt nieder (A. 180).

26. Man wird aber auch die Erfahrung gemacht haben, dafs die Urtheile über erlittene Uebel oft fehr verfchieden ausfallen, welches der Behauptung in 25. zu widerfprechen fcheint. Einer der Leidenden fagt z. B. „ich wollte mich zufrieden geben, wenn ich nur die mindefte Schuld daran hätte." Mich felbft verficherte einft ein Sterbender, der fich durch eine pflichtwidrige Lebensart die Lungenfucht zugezogen hatte: fein Troft fei, dafs er an feinem Leiden felbft fchuld fei. Ein Anderer aber fagt: „es ift mein Troft, dafs ich daran ganz unfchuldig bin." Unfchuldig leiden entrüftet, weil es Beleidigung von einem Andern ift. Schuldig leiden fchlägt nieder, weil es innerer Vorwurf ift. Der Erftere alfo nimmt nur Rückficht auf das Verhalten des Andern gegen ihn, und ift zufrieden, wenn es gerecht ift; der Letztere nimmt nur Rückficht auf fein eigenes Verhalten gegen den Andern, und ift zufrieden, wenn er nur fchuldlos ift. Man fieht alfo leicht, dafs der Letztere von beiden der beffere Menfch ift (A. 181).

27. Das Vergnügen der Menfchen wird durch Vergleichung mit dem Schmerze Anderer erhöhet, und ihr Schmerz durch Vergleichung mit dem ähnlichen oder gröffern Schmerz Anderer vermindert. Es ift das eben nicht die lieblichfte Bemerkung an dem Menfchen. Diefe Wirkung ift aber blofs pfychologifch, nach dem Satze des Contraftes (*oppofita iuxta fe pofita magis elucescunt*, wenn man entgegengefetzte Dinge neben einander ftellt, fo fallen fie beffer in die Augen), und hat keine Beziehung aufs Moralifche; etwa Anderen Leiden zu wünfchen, damit man die Behaglichkeit feines eigenen Zuftandes defto inniglicher fühlen möge. Durch die Einbildungskraft leidet man mit dem Andern mit (fo wie, wenn man Jemanden, aus dem Gleichgewicht gekommen, dem Fallen nahe fieht, man unwillkührlich und vergeblich fich auf die Gegen-

feite hinbeugt, um ihn gleichfam gerade zu ftellen) und ift nur froh, in daffelbe Schickfal nicht auch verflochten zu feyn. *) Daher läuft das Volk mit heftiger Begierde, die Hinführung eines Delinquenten und deffen Hinrichtung anzufehen, als zu einem Schaufpiel. Denn die Gemüthsbewegungen und Gefühle, die fich an feinem Geficht und Betragen äufsern, wirken fympathetifch auf den Zufchauer, und hinterlaffen nach der Beängftigung deffelben durch die Einbildungskraft, deren Stärke durch die Feierlichkeit noch erhöhet wird, das fanfte, aber doch ernfte Gefühl einer Abfpannung, welche den darauf folgenden Lebensgenufs defto fühlbarer macht (A. 181 ff.).

28. So wird auch unfer Schmerz erträglicher, wenn wir ihn mit andern möglichen Schmerzen an unferer eignen Perfon vergleichen. Dem, welcher ein Bein gebrochen hat, kann man fein Unglück dadurch erträglicher machen, wenn man ihm zeigt, dafs es leicht hätte das Genick treffen können (A. 182).

29. Das gründlichfte und leichtefte Befänftigungsmittel aller Schmerzen ift der Gedanke, den man einem vernünftigen Menfchen wohl anmuthen kann: dafs das Leben überhaupt, was den Genufs deffelben betrifft, der von Glücksumftänden abhängt, gar keinen eigenen Werth habe, und nur was den Gebrauch deffelben anlangt, durch die Zwecke, auf deren Erreichung der Gebrauch des Le-

*) *Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis*
E terra magnum alterius fpectare laborem.
Non quia vexari quenquam eft iucunda voluptas,
Sed quibus ipfe malis careas quia cernere fuave eft.

Süfs ifts, Anderer Noth, auf hohem wogenden Meere,
Wenn es Orkane zerwühlen, vom Land aus, gefichert, zu fchauen;
Nicht weil Anderer Leiden zu fehn Vergnügen gewährte;
Sondern weil eignes Gefühl des Freifeyns vom Schmerze fo wohl thut.

Lucret. II. v. 1. feqq.

bens gerichtet ist, einen Werth habe, den nicht das Glück, sondern allein die Weisheit dem Menschen verschaffen kann; der also in seiner Gewalt ist. Wer ängstlich wegen des Verlustes des Lebens bekümmert ist, wird desselben nie froh werden (A. 182 f.).

B. Vom Gefühl für das Schöne und Häfsliche oder der theils sinnlichen, theils intellectuellen Lust und Unlust in der reflectirten Anschauung, s. Geschmack.

II. Von der intellectuellen Lust und Unlust, und zwar

A. Vom Gefühl für das Wahre und Falsche oder der intellectuellen Lust und Unlust in der Erforschung der Wahrheit, und überhaupt vom Vergnügen durch den Verstand hat Kant in seiner Anthropologie in pragmatischer Hinsicht nicht gehandelt.

B. Vom Gefühl für das Gute und Böse oder der intellectuellen Lust und Unlust am Gesetze, d. i. dem moralischen oder sittlichen Gefühle und der Willensbestimmung durch dasselbe, s. Achtung.

Gefühl,

der Sinn der Betastung, *tactus, tact, le toucher.* Derjenige Organsinn oder Sinn der Organempfindung, vermittelst dessen wir durch die Berührung der Oberfläche fester Cörper die Gestalt derselben wahrnehmen. Er ist ein Organsinn oder Sinn der Organempfindung, weil er, oder die durch ihn mögliche Empfindung, an ein gewisses Organ gebunden ist, und nicht, wie bei dem Vitalsinn oder der Vitalempfindung (durch welchen wir z. B. die Kälte empfinden) die Empfindung den ganzen Cörper durchdringt, so weit als in ihm Leben ist. Er ist einer von den drei Sinnen (Betastungssinn, Gesicht, Gehör), die mehr objectiv als subjectiv sind, d. i. die, vermittelst der durch sie möglichen empirischen An-

ſchauungen, mehr zur Erkenntniſs des äuſsern Gegenſtandes beitragen, als daſs ſie das Bewuſstſeyn des afficirten Organs rege machen. Sie können daher auch die drei oberſten Sinne genannt werden. Denn, wenn wir die Oberfläche der Cörper betaſten, ſo ſchauen wir mehr ihre Geſtalt an, als wir an die Art, wie wir ſelbſt bei der Betaſtung afficirt werden (z. B. ob wir die Empfindung des Glatten oder des Rauhen haben), denken. Bei dem Geruch iſt es z. B. das Gegentheil, da denken wir mehr an die Empfindung, welche uns der Wohlgeruch oder der Geſtank verurſacht, als daſs dadurch die Erkenntniſs des Gegenſtandes befördert werden ſollte (A. 46. f.).

2. Dieſer Sinn der Betaſtung iſt der gröbſte, weil die Materie feſt ſeyn muſs, von deren Oberfläche, der Geſtalt nach, wir durch Berührung belehrt ſeyn ſollen. Aber dieſer Sinn iſt auch der wichtigſte und am ſicherſten belehrende; denn ohne ihn würden wir uns von einer cörperlichen Geſtalt gar keinen Begriff machen können. Er iſt der einzige der unmittelbaren Wahrnehmung, oder der uns, durch unmittelbare Berührung des zu erkennenden Objects ſelbſt, Empfindungen liefert; und die beiden andern oberſten Sinne (Geſicht und Gehör) müſſen daher urſprünglich auf dieſen Sinn der Betaſtung bezogen werden, um Erfahrungserkenntniſs zu verſchaffen. Die Organempfindung dieſes Sinnes afficirt das ganze Syſtem der Nerven, und er unterſcheidet ſich dadurch von allen vier übrigen Organſinnen, von welchen jeder nur immer auf Nerven beruhet, die zu einem gewiſſen Gliede des Cörpers gehören, ſo daſs alſo nur die Nerven dieſes Gliedes von den Organempfindungen eines ſolchen Sinnes afficirt werden können (A. 46. u. 48.).

3. Dieſer Sinn iſt alſo derjenige, durch welchen, wegen der durch ihn möglichen unmittelbaren Wahrnehmung, und weil er ſich über den ganzen Cörper erſtreckt, uns vorzüglich die Empfindungen geliefert werden, welche nöthig ſind, wenn wir den ſinnlichen cör-

perlichen Gegenſtand als wirklich (als etwas den Raum Erfüllendes und nicht als bloſs Gedachtes oder als bloſses Bild der Phantaſie) erkennen ſollen. Zugleich iſt dieſer Sinn zur Erhaltung unſers Cörpers unentbehrlich; denn ohne ihn würden andere Cörper den unſrigen zerſtören können, ohne daſs wir etwas davon bemerkten. Er macht nehmlich in uns zwei ganz verſchiedene Wahrnehmungen möglich, einmal die Wahrnehmung der Gegenwart und dann die Wahrnehmung der Geſtalt der Cörper. Die Gegenwart der Cörper nehmen wir vermittelſt der Berührung wahr, durch jedes Glied unſeres Cörpers, denn jedes derſelben hat die Fähigkeit, uns die Empfindung zu liefern, die es uns möglich macht, uns den uns berührenden Cörper als gegenwärtig vorzuſtellen. Bei den Inſecten liegt dieſe Fähigkeit nur in den Fühlhörnern. Die Geſtalt der Cörper aber nehmen wir nur vorzüglich vermittelſt der Betaſtung des Gegenſtandes mit den Fingerſpitzen wahr. Und dieſe Wahrnehmung ſcheint die Natur dem Menſchen allein, durch das Organ des Betaſtungsſinnes, möglich gemacht zu haben, damit er ſich durch Betaſtung des Cörpers von allen Seiten einen Begriff von der Geſtalt deſſelben machen könne; denn die Fühlhörner der Inſecten, die Vorderpfoten der Affen u. dergl. ſcheinen, ſo viel man nach ihrer äuſseren Einrichtung urtheilen kann, nur die Erweckung der Vorſtellung der Gegenwart eines Cörpers zur Abſicht zu haben (A. 48).

4. Das Werkzeug (Organ) des Gefühls ſind die über den ganzen Cörper verbreiteten Nerven und Nervenwärzchen (*papillae*) für die Wahrnehmung der Gegenwart eines Gegenſtandes; aber die in den Fingerſpitzen liegenden Nerven und Nervenwärzchen für die Berührung der Oberfläche eines feſten Cörpers, um ſeine Geſtalt wahrzunehmen. Die Haut, ein ungemein dichtes Gewebe von Fibern, iſt mit unzählbaren kleinen Löchern durchbohrt, durch welche die äuſserſten Enden der Nerven, die Fühlkörner (*papillae*), wie kleine Wärzchen gebildet, hindurchgehen,

ihr äufferes aus der harten Hornhaut entfpringendes Häutchen feitwärts ablegen, und fich mit einem netzförmigen Schleim (*rete malpighianum*) bedeckt, bis unter das Oberhäutchen oder die Epidermis erftrecken. Hier liegen fie Linienweife in einer gewiffen Ordnung, durch welche die auf der Haut fichtbaren und befonders an den Fingerfpitzen in Form von Spirallinien fo merklichen Furchen gebildet werden. Diefe Nervenfpitzen, Nervenwärzchen oder Fühlkörner find der eigentliche Sitz und das Werkzeug des Sinnes der Betaftung (A. 48. Gehlers Phyf. Wörterbuch. Art. Gefühl).

5. Die Empfindung durch den Sinn der Betaftung mufs von der Vitalempfindung wohl unterfchieden werden. Die letztere ift nicht an die Oberfläche der Fühlkörner gebunden, fondern durchdringt den Cörper, fo weit als Leben in ihm ift. Wenn ferner die Empfindung durch den Sinn der Betaftung fo ftark wird, dafs das Bewufstfeyn der Bewegung des Organs ftärker ift, als das Bewufstfeyn der Beziehung der Empfindung auf ein äufseres Object, fo wird die äufsere Vorftellung in eine innere verwandelt (A. 51). Hiernach find dreierlei Empfindungen wohl zu unterfcheiden:

a. die Empfindung der äufseren Vorftellung, wodurch wir, vermittelft der Reflexion, das Dafeyn, die Geftalt, das Volumen, die Ruhe und Bewegung der äufsern Gegenftände, kurz alles das erkennen, wodurch Zeit und Raum empirifch beftimmt und der Gegenftand ein Object der Anfchauung wird (A. 50);

b. die Empfindung innerer Vorftellungen oder eines gewiffen Zuftandes unferer felbft in unferm innern Sinn, welche macht, dafs wir Härte und Weichheit, Flüffigkeit und Starrheit, Feuchtheit und Trockenheit, Glätte und Rauhigkeit u. f. w., kurz, gewiffe Empfindungen, die zur fubjectiven Befchaffenheit der Art des Betaftungsfinnes gehören, und die nichts anders find, als das Bewufstfeyn der Art, wie der

Sinn des Gefühls afficirt wird, dem Gegenſtande beilegen, ob es wohl eigentlich ein Zuſtand iſt, in den uns der Gegenſtand verſetzt(A. 51);

c. die Vitalempfindung, zu welcher zwar der Sinn der Betaſtung Veranlaſſung giebt, die wir aber doch nicht haben könnten, wenn wir nicht eine eigene Fähigkeit dazu hätten, die man eben den Vitalſinn nennen kann, weil die Empfindung nicht an den Fühlkörnern bleibt, ſondern, ſchwächer oder ſtärker, den ganzen Cörper durchdringt. Durch dieſe Vitalempfindung nehmen wir wahr, ob der Gegenſtand ſanft oder unſanft, warm oder kalt anzufühlen ſei. Auch gehört der Kitzel hierher, welcher nichts anders iſt, als eine Vitalempfindung, die durch eine lebhafte Erſchütterung der Nervenſpitzen erregt wird (A. 46).

6. Der Sinn der Betaſtung gehört zu den drei oberſten Sinnen, die ſich von den beiden unterſten (Geſchmack und Geruch) auch dadurch unterſcheiden, daſs ihre Empfindungen durch mechaniſchen Einfluſs, dahingegen die Empfindungen der beiden übrigen Organſinne durch chemiſchen Einfluſs, erregt werden. Die drei oberſten Sinne können daher auch Sinne der Wahrnehmung genannt werden, indem ſie nur die Empfindung oberflächlich aufnehmen; dahingegen die beiden andern zum Genuſs dienen, indem ſie die Empfindung innigſt einnehmen (A. 52).

7. Der Sinn der Betaſtung kann auch die Stelle der beiden andern Wahrnehmungsſinne in manchen Fällen vertreten. So könnte man durch das Gefühl der Betaſtung bewegter Lippen im Finſtern, wenn man taub, und dabei hierin geübt wäre, wiſſen, was ein Anderer ſpricht, vorausgeſetzt, daſs man, ehe man taub wurde, habe hören können. Iſt Jemand aber taub gebohren, ſo muſs der Sinn des Sehens die Bewegung der Sprachorgane bei den Lauten, die man ihm bei ſeiner Belehrung abgelockt hat, in ein Fühlen der ei-

genen Bewegung der Sprechmuskeln deſſelben verwandeln; wiewohl er dadurch nie zu wirklichen Begriffen kommt, weil die Zeichen, deren er dazu bedarf, keiner Allgemeinheit fähig ſind (A. 55).

Gegeben,

ſ. Geben.

Gegenſtand,

Object, *objectum*, *objet*.

I.

Gegenſtand der theoretiſchen Erkenntniſs.

Dies Wort logiſch (d. i. ſo, daſs man darunter etwas die Geſetze des bloſsen Denkens überhaupt Betreffendes verſteht) genommen, bedeutet: alles, ſogar jede Vorſtellung, deſſen man ſich bewuſst (C. 234). In dieſem Sinne kann man auch die Dichtungen des Poeten Gegenſtände nennen, mit denen ſich ſeine Einbildungskraft beſchäftigt; und das Kennzeichen des Gegenſtandes iſt, daſs es ſich denken laſſe, oder ſich nicht ſelbſt widerſpreche. Man kann es auch den logiſchen Gegenſtand, oder das Denkbare nennen, denn ich kann nicht denken, ohne etwas zu denken, und dieſes etwas iſt mein Gegenſtand, oder das, was ich denke. Dieſer Begriff iſt der abſolut höchſte, das iſt, ein ſolcher, der unter keinem andern ſteht, in dem alſo kein anderer als Merkmal enthalten iſt, d. i. der überhaupt weiter keine Merkmale enthält. Er iſt gleichbedeutend mit Vorſtellung, ſ. Ding.

2. Man kann dieſes Wort aber auch in metaphyſiſcher Bedeutung (d. i. ſo, daſs man darunter etwas das Erkennen Betreffendes verſteht) nehmen. Man denke ſich z. B. eine brennende Kerze, ſo iſt der Gegenſtand dieſes Gedankens, in logiſcher Bedeutung, der Inhalt deſſelben, oder

das, was ich denke, die brennende Kerze, in meinen Gedanken. Aber der Gegenſtand in metaphyſiſcher Bedeutung iſt etwas auſser meinen Gedanken, was da macht, daſs mein Gedanke nicht bloſs Gedanke, ſondern Erkenntniſs iſt, d. h. daſs noch Etwas auſser meinen Gedanken iſt, was in dieſem Gedanken gedacht wird, ſo daſs mein Gedanke mit dieſem Etwas verglichen werden und mit ihm übereinſtimmend befunden werden, d. i. Wahrheit enthalten kann. Die Erkenntniſs beſtehet eben in dieſer Beziehung auf jenes Etwas, welches dann der Gegenſtand des Gedankens (das was den Inhalt des Gedankens, oder den logiſchen Gegenſtand giebt) heiſst.

3. Nun kann der Gegenſtand, in dieſer metaphyſiſchen Bedeutung, wieder ein Gedanke ſeyn, über den ich nachdenke. Z. B. ich will unterſuchen, ob es moraliſch gleichgültige Handlungen gebe oder nicht, ſo betrifft dieſe Unterſuchung die Abhängigkeit der Handlungen von einem Begriff, nehmlich dem der moraliſchen Gleichgültigkeit, und dieſer Begriff iſt dann der Gegenſtand meiner Unterſuchung. Allein, wenn auch ein Gedanke ſich immer wieder auf einen andern bezöge, der ſein Gegenſtand wäre, ſo würde ich doch, wenn es nicht ein bloſses Spiel der Gedanken ſeyn und bleiben ſollte, nach Etwas fragen, was nicht mehr Gedanke iſt, und worauf ſich alle meine Gedanken bezögen, ſo daſs daſſelbe durch ſie vorgeſtellt oder gedacht würde, und dieſes Etwas iſt nun die Anſchauung. So wäre die Vorſtellung oder der Gedanke von einer moraliſch gleichgültigen Handlung nicht ein bloſser Gedanke, wenn es irgend eine Handlung wirklich gäbe, die gar nicht unter das Moralgeſetz ſubſumirt, d. h. auf keine ſolche Maxime gebracht werden könnte, die als allgemeines Geſetz entweder ſie geböte, oder verböte, oder erlaubte. Geſetzt aber, es gäbe keine ſolche Handlung, das Weſen des Moralgeſetzes verſtattete auch keine ſolche Handlung, ſo hätte mein Gedanke von derſelben keinen Gegenſtand. Wir ſehen, am Ende bezieht ſich jeder Gedanke auf eine Anſchauung, die ihm den Gegenſtand giebt.

4. Allein auch die Anſchauung iſt, zwar kein Gedanke, aber doch unſere Vorſtellung, und es fragt ſich alſo auch bei ihr wieder nach dem Gegenſtande der Anſchauung. Daher ſagten wir auch ſo eben nicht, die Anſchauung iſt, ſondern, giebt den Gegenſtand. Kant nennt nun den unbeſtimmten Gegenſtand, der vermittelſt der Anſchauung, die ich habe, angeſchauet wird, die Erſcheinung, ſ. Erſcheinung. Die Erſcheinungen ſind alſo ſelbſt nichts anders, als ſinnliche Vorſtellungen, die ſo, wie wir ſie anſchauen, nicht als Etwas auſser unſerer Vorſtellungskraft, alſo nicht als Gegenſtände an ſich (ohne Rückſicht auf unſere Vorſtellungskraft), müſſen angeſehen werden. Was verſteht man denn nun darunter, wenn man von einem der Erkenntniſs correſpondirenden, mithin auch davon unterſchiedenen Gegenſtande redet, der vermittelſt der Erkenntniſs erkannt wird? Es iſt leicht einzuſehen, daſs dieſer Gegenſtand nur als Etwas überhaupt müſſe gedacht werden, ſo wie das Unbekannte in der Algebra, von dem ich noch zu entdecken ſuche, was es iſt, und das ich x nenne, d. h. ihm bloſs einen Namen gebe, oder es bezeichne, ohne es dadurch weiter zu beſtimmen, ſ. Conſtruiren, 18. Auſser der Erkenntniſs durch Anſchauung und Begriffe oder Gedanken haben wir nehmlich nichts weiter was wir als dieſer Erkenntniſs correſpondirend ihr gegen über ſetzen, und von dem wir ſagen könnten, das iſt der Gegenſtand meiner Erkenntniſs. In der Anſchauung fällt nehmlich das, was ich als den Gegenſtand der Anſchauung denke, mit der Anſchauung ſelbſt völlig zuſammen (C. 104. 1. Aufl.).

5. Ein Gedanke, wenn er Erkenntniſs enthalten ſoll, hat immer etwas von Nothwendigkeit bei ſich, ſ. Erkennen. Wenn der Gedanke nehmlich nicht ein Hirngeſpinſt ſeyn, ſondern wir etwas dadurch erkennen wollen, ſo darf er nicht aufs Gerathewohl, oder beliebig ſeyn, ſondern er muſs mit dem Gegenſtande übereinſtimmen; der Gegenſtand beſtimmt alſo, wie der Gedanke ſeyn muſs. Daher liegt alſo in der Beziehung deſſen, was

wir denken, auf den Gegenſtand auch Nothwendigkeit. Wenn der Gedanke kein Hirngeſpinſt ſeyn ſoll, ſo iſt das Gegentheil gar nicht einmal denkbar, er muſs einen Gegenſtand haben, der dadurch gedacht wird. Dies iſt alſo eine Bedingung *a priori*, oder es gehört zum Weſen unſers Verſtandes, alles, was wir denken, in dieſer Beziehung zu denken. Sollen aber unſre Gedanken mit dem Gegenſtande übereinſtimmen, ſo müſſen ſie untereinander ſo übereinſtimmen, d. i. diejenige Einheit haben, welche den Begriff von einem Gegenſtande ausmacht. Dies iſt folglich eine Beſtimmung, die *a priori* alle unſere Erkenntniſs erhält, daſs ſie als Erkenntniſs eine ſolche Einheit hat, daſs wir ſagen können, wir erkennen dadurch Etwas, oder einen Gegenſtand.

6. In allem unſern Denken haben wir es aber nur mit dem Mannichfaltigen unſerer eigenen Vorſtellungen zu thun, da ſelbſt die Anſchauungen bloſs unſere ſinnlichen Vorſtellungen ſind. Daher kann nun der Gegenſtand (jenes x, was unſern Vorſtellungen correſpondirt) nichts anders ſeyn, weil er doch etwas von unſern Vorſtellungen verſchiedenes ſeyn ſoll, wir aber doch zum Erkennen nichts anders als Vorſtellungen haben können, als die formale Einheit des Bewuſstſeyns in der Syntheſis des Mannichfaltigen der Vorſtellungen. Dieſe Erklärung des Gegenſtandes ſcheint allerdings ſehr dunkel zu ſeyn, bekömmt aber gleich Licht, wenn man folgendes erwägt. Geſetzt, wir denken uns einen Triangel, als eine Ebene, die von drei geraden Linien begrenzt iſt; ſo iſt ſogleich die Frage: giebt es ein ſolches Ding, hat der Gedanke auch wohl einen Gegenſtand? Hier wird aber nicht darunter verſtanden, ob es ein ſolches Ding in der Erfahrung gebe, ſondern in der Conſtruction oder Darſtellung begrenzter Ebenen durch die Einbildungskraft; d. h. ob es auch möglich ſei, ſich durch die Einbildungskraft eine begrenzte Ebene vorzuſtellen, und an derſelben das Ding, das wir als Triangel gedacht haben, anzuſchauen. Was meinen wir nun damit, wenn wir dieſer Anſchauung des Triangels noch einen Gegenſtand ſetzen, oder eigentlich ihn als Etwas denken, das wir in dieſer Anſchauung

anſchauen, und alſo, als noch von der Anſchauung verſchieden, nicht anſchauen, ſondern denken? Nichts anders, als daſs es uns möglich geworden iſt, alles das uns in der Anſchauung gegebene Mannichfaltige ſo mit einander zu verknüpfen, daſs wir uns deſſelben nun als Eins, als einer Einheit, bewuſst ſind. Wir ſind uns von allem dem, was uns in der Anſchauung eines Triangels vorkömmt, bewuſst, daſs es, z. B. die drei geraden Linien, jederzeit ſo nach einer Regel zuſammengeſetzt werden kann, daſs ſich, durch dieſe Verknüpfung, die Anſchauung des Triangels uns darſtellen kann. Haben wir alſo eine ſolche ſynthetiſche Einheit in dem Mannichfaltigen der Anſchauung bewirkt, ſo ſagen wir, daſs wir den Gegenſtand erkennen. Sobald aber das gegebene Mannichfaltige ſich nicht in eine ſolche Einheit fügen will, ſagen wir, wir wiſſen noch nicht, was es für ein Ding iſt, und ob es überhaupt ein Gegenſtand, und nicht ein Spiel unſerer Phantaſie iſt. Wir können aber in dem Mannichfaltigen der Anſchauung unmöglich ſynthetiſche Einheit bewirken, wenn die Verknüpfung dieſes Mannichfaltigen in der Anſchauung nicht nach einer ſolchen, aus unſerm eigenen Verſtande hervorgehenden, Regel iſt gemacht worden, daſs dieſe Verknüpfung jederzeit nothwendig und allgemein geſchehen muſs; ſo daſs ſich das Mannichfaltige durchaus in dieſer Verknüpfung reproduciren oder wieder darſtellen muſs, wenn es uns afficirt, oder wir es, ſo es *a priori* iſt, anſchauen wollen, und wenn nicht dieſe Verknüpfung durch einen Begriff, in welchem ſich alles dieſes Mannichfaltige vereinigt, gedacht werden kann. Die Einheit der Regel z. B., wornach ein Triangel conſtruirt wird, beſtimmt das Mannichfaltige der Anſchauung im Raum ſo, und ſchränkt es auf ſolche Bedingungen ein, von denen es abhängen muſs, daſs es dadurch möglich wird, alles dieſes Mannichfaltige in Ein Bewuſstſeyn zuſammengefaſst vorzuſtellen. Und der Begriff dieſer Einheit, in welcher alles dieſes Mannichfaltige zuſammengefaſst gedacht wird, iſt die Vorſtellung vom Gegenſtande oder dem x, das ich nun durch die Prädicate eines Triangels denke, weil ich ſie mir alle als in dieſem Begriff, in

dem Begriff dieſer Einheit zuſammengefaſst vorſtelle (C. 105. 1. Aufl.).

7. Alles Erkenntniſs erfordert einen Begriff, ſ. Erkennen. Dieſer Begriff mag übrigens ſo unvollkommen oder ſo dunkel ſeyn, wie er wolle. Er iſt aber ſeiner Form nach jederzeit etwas Allgemeines, und was zur Regel dient; z. B. der Begriff des Cörpers iſt etwas Allgemeines, denn es kann mehr als Ein Gegenſtand durch dieſen Begriff erkannt werden, das heiſst, er iſt die Einheit, zu welcher in mehr als einem Fall das Mannichfaltige, welches dúrch ihn gedacht wird, zuſammengefaſst werden kann, und er dient unſerer Erkenntniſs äuſserer Anſchauungen zur Regel der Verknüpfung. Dieſer Begriff kann aber nur dadurch eine Regel der Anſchauungen ſeyn, daſs bei gegebenen Erſcheinungen die Vorſtellung davon iſt, wie ſich das Mannichfaltige nothwendig wieder reproducirt, oder wieder darſtellen muſs, ſo daſs folglich dadurch die ſynthetiſche Einheit in dem Bewuſstſeyn der Reproduction des Mannichfaltigen gedacht wird. Der Begriff des Cörpers z. B. macht, ſo bald wir Etwas, als auſser uns, wahrnehmen, die Vorſtellung der Ausdehnung, und mit ihr die der Undurchdringlichkeit, der Geſtalt u. ſ. w., nothwendig (C. 106. 1. Aufl.).

8. Aller Nothwendigkeit liegt jederzeit etwas im menſchlichen Erkenntniſsvermögen ſelbſt Befindliches, wovon ſie abhängt (eine transſcendentale Bedingung), zum Grunde. In der Verknüpfung des Mannichfaltigen aller unſerer Anſchauungen, mithin auch der Begriffe der Gegenſtände überhaupt, folglich auch aller Erfahrungsgegenſtände, muſs alſo ein im menſchlichen Erkenntniſsvermögen befindlicher Grund der Einheit des Bewuſstſeyns angetroffen werden, ohne welchen es unmöglich wäre, zu unſern Anſchauungen irgend einen Gegenſtand zu denken; denn dieſer Gegenſtand iſt nichts mehr, als das Etwas, deſſen Begriff eine ſolche Nothwendigkeit der Verknüpfung ausdrückt (C. 106. 1. Aufl.).

9. Dieſe urſprüngliche, aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringende (transſcendentale) Bedingung iſt

nun nichts anderes, als die transſcendentale Apperception (das urſprüngliche reine Selbſtbewuſstſeyn). Das Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt, nach den Beſtimmungen unſres Zuſtandes, bei der innern Wahrnehmung, iſt bloſs empiriſch, und jederzeit wandelbar; es kann kein ſtehendes oder bleibendes Selbſt in dieſem Fluſſe innerer Erſcheinungen geben, und dieſes empiriſche Bewuſstſeyn wird gemeiniglich der innere Sinn genannt, oder die empiriſche Apperception. Das aber, was nothwendig als vollkommen daſſelbe (numeriſch-identiſch) vorgeſtellt werden ſoll, kann nicht als ein ſolches durch etwas empiriſch Gegebenes gedacht werden. Daraus folgt, daſs die transſcendentale Apperception eine Bedingung ſeyn muſs, die vor aller Erfahrung hergeht, und dieſe ſelbſt möglich macht, welche dann eine ſolche transſcendentale Vorausſetzung geltend machen ſoll (C. 107. 1. Aufl.).

10. Es kann nun keine Erkenntniſs in uns ſtatt finden ohne Einheit des Bewuſstſeyns. Auch kann keine Verknüpfung und Einheit der Erkenntniſſe unter einander ſtatt finden, ohne dieſe Einheit des Bewuſstſeyns, welche vor allem in der Anſchauung Gegebenen vorhergeht, und in Beziehung worauf alle Vorſtellung von Gegenſtänden allein möglich iſt. Es muſs alles an Ein Bewuſstſeyn geknüpft, alles in Einem Bewuſstſeyn angeſchauet und gedacht werden. Dieſes reine, urſprüngliche, unwandelbare Bewuſstſeyn, das alſo nicht aus der Erfahrung oder durch Eindrücke auf die Sinne, ſondern unmittelbar aus dem menſchlichen Erkenntniſsvermögen entſpringt, nennt Kant die transſcendentale Apperception. Daſs ſie dieſen Namen verdiene, erhellet ſchon daraus, daſs ſelbſt die reinſte objective Einheit (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der Anſchauungen auf dieſelbe möglich iſt. Die numeriſche Einheit dieſes Bewuſstſeyns unſrer ſelbſt liegt alſo *a priori* allen Begriffen eben ſo wohl zum Grunde, als die Mannichfaltigkeit des Raums und der Zeit den Anſchauungen der Sinnlichkeit, indem die Begriffe ſchlechterdings alle als numeriſche Einheiten gedacht werden

müſſen, an denen ein Mannichfaltiges verknüpft iſt, ſo daſs die Einheit dieſer Verknüpfung nichts anders iſt, als die Vorſtellung von der Einheit des Bewuſstſeyns, in dem alles Mannichfaltige vereinigt iſt (C. 107. 1. Aufl.).

11. Eben dieſe transſcendentale Einheit der Apperception macht aber aus allen möglichen Erſcheinungen, die immer in einer Erfahrung beyſammen ſeyn können, einen Zuſammenhang aller dieſer Vorſtellungen nach Geſetzen, d. i. nach allgemeinen Regeln. Denn es wäre unmöglich, eine ſolche Einheit des Bewuſstſeyns zu haben, wenn nicht das Gemüth in der Erkenntniſs des Mannichfaltigen ſich bewuſst werden könnte, daſs dieſelbe Einheit der Handlung zu verknüpfen ſei, wodurch es das Mannichfaltige ſynthetiſch in einer Erkenntniſs verbindet. Alſo iſt das urſprüngliche und nothwendige Bewuſstſeyn deſſen, daſs wir immer daſſelbe Ich ſind, zugleich eine eben ſo nothwendige Einheit der Syntheſis aller Erſcheinungen nach Begriffen (C. 108. 1. Aufl.).

12. Nun ſind Begriffe Regeln, welche die Erſcheinungen nicht allein auf eine nothwendige Weiſe reproducibel machen, ſondern dadurch auch ihrer Anſchauung einen Gegenſtand beſtimmen, d. i. den Begriff von Etwas, darin ſie nothwendig zuſammenhangen. Denn das Gemüth könnte ſich unmöglich die Identität ſeiner ſelbſt in der Mannichfaltigkeit ſeiner Vorſtellungen und zwar *a priori* denken, wenn es nicht die Identität ſeiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Syntheſis der Apprehenſion (die empiriſch iſt) einer transſcendentalen Einheit unterwirft, und ihren Zuſammenhang nach Regeln *a priori* zuerſt möglich macht (C. 108. 1. Aufl.).

13. Nunmehr werden wir unſere Begriffe von einem Gegenſtande überhaupt richtiger beſtimmen können. Alle Vorſtellungen haben, als Vorſtellungen, ihren Gegenſtand. Sie können aber, ſo fern man ſich ihrer bewuſst iſt, oder ſo fern ſie Gegenſtände des Bewuſstſeyns ſind, ſelbſt wiederum Gegenſtände anderer Vorſtellungen ſeyn. Erſcheinungen (Gegenſtände

der Sinne, Sinnenweſen) ſind die einzigen Gegenſtände, die uns unmittelbar (durch Afficirung unſeres Gemüths, deren Wirkung Empfindung heiſst C. 34.) gegeben werden können, und das, was ſich darin durch Empfindung unmittelbar auf den Gegenſtand bezieht, (und worauf alles Denken als Mittel abzweckt) wird die empiriſche Anſchauung genannt (C. 33. f. 304.). Nun ſind aber dieſe Erſcheinungen nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern ſelbſt nur Vorſtellungen, die wiederum ihren Gegenſtand haben, der alſo von uns nicht mehr angeſchauet werden kann, und daher der nicht empiriſche, d. i. transſcendentale Gegenſtand = x genannt werden kann (C. 108. f. 1. Aufl.).

14. Der reine Begriff von dieſem transſcendentalen Gegenſtande, der wirklich bei allen unſern Erkenntniſſen immer einerlei = x d. i. unbekannt iſt, iſt das, was in allen unſern empiriſchen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenſtand, d. i. objective Realität verſchaffen kann (C. 109. 1. Aufl.),

15. Dieſer Begriff kann nun gar keine beſtimmte Anſchauung enthalten. Er wird alſo nur diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannichfaltigen der Erkenntniſs angetroffen werden muſs, ſo fern es in Beziehung auf einen Gegenſtand ſteht; und eine Anſchauung hat einen Gegenſtand, heiſst alſo nichts weiter, als, ſie kann in einem Begriff zuſammengefaſst werden. Hier wird das, was in der Auffaſſung ins Bewuſstſeyn (Apprehenſion), die jederzeit nach und nach (ſucceſſiv) geſchieht, liegt, als Vorſtellung, die Erſcheinung aber, die mir gegeben iſt, ohnerachtet ſie nichts weiter als ein Inbegriff dieſer Vorſtellungen iſt, als der Gegenſtand derſelben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorſtellungen der Apprehenſion ziehe, zuſammen ſtimmen ſoll. Die Beziehung auf einen Gegenſtand iſt folglich nichts anders, als die nothwendige Einheit des Bewuſstſeyns, mithin auch

die Einheit der Syntheſis des Mannichfaltigen durch gemeinſchaftliche Function des Gemüths, es in Einer Vorſtellung zu verbinden. Die **Erſcheinung** kann alſo im Gegenverhältniſſe mit den Vorſtellungen der Apprehenſion nur dadurch als der von den Vorſtellungen unterſchiedene **Gegenſtand** vorgeſtellt werden, wenn ſie unter einer Regel ſteht, welche ſie von jeder andern Apprehenſion unterſcheidet, und nur Eine Art der Verbindung des Mannichfaltigen möglich und nothwendig macht. **Dasjenige an der Erſcheinung, was die Bedingung dieſer nothwendigen Regel der Apprehenſion enthält, iſt der Gegenſtand** (C. 236.). Oder auch, **der Gegenſtand iſt das, in deſſen Begriff das Mannichfaltige einer gegebenen Anſchauung vereinigt iſt** (C. 137.) Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorſtellungen Einheit des Bewuſstſeyns in der Verknüpfung derſelben. Folglich iſt die Einheit des Bewuſstſeyns dasjenige, was allein **die Beziehung der Vorſtellungen auf einen Gegenſtand** (die Erkenntniſs) ausmacht. Hierin beſtehet aber ihre objective Gültigkeit (Realität), welche nichts anders iſt, als daſs ſie **Erkenntniſſe** werden, und dies iſt das Geſetz, worunter alles Mannichfaltige der Anſchauung in Anſehung des Verſtandes beſteht, und worauf die Möglichkeit des Verſtandes ſelbſt beruht (C. 137. M. I., 151.). Unſere empiriſche Erkenntniſs hat objective Realität oder ſie bezieht ſich auf einen transſcendentalen Gegenſtand iſt aber einerlei; dieſe Beziehung beruhet auf dem transſcendentalen Geſetze, daſs alle Erſcheinungen unter Regeln *a priori* der ſynthetiſchen Einheit derſelben ſtehen müſſen, wodurch ſie als Gegenſtand gedacht, und alſo beſtimmte Beziehung der gegebenen Anſchauungen auf den Gegenſtand, d. i. **Erkenntniſs** erſt möglich wird (C. 109. f. 1. Aufl.). Ein Gegenſtand iſt alſo **transſcendental, wenn die Art der Anſchauung deſſelben auf keinerlei Weiſe gegeben iſt** (C. 304.).

16. Eigentlich haben wir eine Receptivität (die **Sinnlichkeit** oder das **ſinnliche Anſchauungs-**

vermögen), auf gewisse Weise mit Vorstellungen afficirt zu werden, deren Verhältniss zu einander eine reine Anschauung des Raumes und der Zeit ist, lauter Formen unsrer Sinnlichkeit, und welche, so fern sie in diesem Verhältnisse (dem Raume und der Zeit) nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und bestimmbar sind, empirische Gegenstände, oder Gegenstände der Erfahrung, heissen. Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Gegenstand anschauen; denn dergleichen Gegenstand würde weder im Raume, noch in der Zeit (als blossen Bedingungen der sinnlichen Vorstellung) vorgestellt werden müssen. Ohne diese Bedingungen können wir uns aber gar keine Anschauungen denken. Indessen können wir die bloss intelligibele Ursache der Erscheinungen überhaupt (d. i. diejenige, die nicht angeschauet werden kann) den transscendentalen Gegenstand nennen, bloss, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer blossen Receptivität correspondirt. Diesem transscendentalen Gegenstande können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben, und sagen, dass er vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei. Die Erscheinungen aber sind, ihm gemäss, nicht an sich gegeben. Sie sind nur in der Erfahrung gegeben, weil sie blosse Vorstellungen sind, die nur als Wahrnehmungen einen wirklichen Gegenstand bedeuten, wenn nehmlich diese Wahrnehmung mit allen andern zusammenhängt, nach den Regeln der Erfahrungseinheit. Die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit sind z. B. in dem transscendentalen Gegenstande der Erfahrung gegeben; sie sind aber für mich nur Gegenstände und in der vergangenen Zeit wirklich, so fern als ich mir vorstelle, dass eine regressive Reihe möglicher Wahrnehmungen (es sei am Leitfaden der Geschichte, oder an den Fussstapfen der Ursachen und Wirkungen), nach empirischen Gesetzen, auf eine verflossene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führet (C. 522. f. M. I, 602.).

II.

Gegenſtand
der praktiſchen Erkenntniſs.

17. Ein Gegenſtand, Object, die Materie des Begehrungsvermögens, iſt ein Gegenſtand, deſſen Wirklichkeit begehret wird (P. 38.). Man kann bei dem Begehren zweierlei unterſcheiden, erſtlich das, was begehret wird, und zweitens, warum oder wozu es begehret wird. Das erſte iſt der Gegenſtand, das zweite der Grund des Begehrens; man kann aber das erſte auch die Materie oder den Inhalt, und das zweite die Form oder die Art des Begehrens nennen. Wenn ich einen Apfel zu eſſen begehre, weil er mir gut ſchmeckt, ſo iſt das Eſſen des Apfels der Gegenſtand, und daſs ich ihn darum zu eſſen begehre, weil er mir gut ſchmeckt, die Form des Begehrens. Nun kann man die Form des Begehrens zum Gegenſtand machen, z. B. wenn man ſich bloſs angenehme Gefühle zu verurſachen begehrt, es ſei wodurch es wolle, bloſs um des Genuſſes derſelben, ſo fällt hier der Gegenſtand mit der Form zuſammen, oder vielmehr, die Form wird hier zugleich der Gegenſtand des Begehrens. Allein dieſer ganze Unterſchied zwiſchen Gegenſtand des Begehrens und der Form deſſelben iſt bloſs logiſch, oder betrifft die formale, nicht aber die materiale Erkenntniſs des Begehrens. In letzterer Rückſicht iſt nun etwas Gegenſtand des Begehrens, wenn es begehret werden kann, d. i. wenn es ſo auf das Begehrungsvermögen wirkt, daſs daſſelbe beſtimmt wird, es wirklich zu machen. Dann liegt der Grund des Begehrens jederzeit theils in dem, was begehret wird (dem logiſchen Gegenſtande des Begehrens), theils in dem Subject, welches begehrt. Denn der Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens, den Gegenſtand wirklich zu machen, iſt alsdann die Vorſtellung dieſes Gegenſtandes, und ein gewiſſes Verhältniſs dieſer Vorſtellung zum Subject, welches die Luſt an der Wirklichkeit des Gegenſtandes ge-

nannt wird (P. 39.). Wenn nun dies die Materie des Begehrungsvermögens ist, was ist dann die Form desselben? Dies ist nicht das, was das Begehrungsvermögen bestimmt, denn das ist eben die Materie oder der Gegenstand des Begehrungsvermögens. Die Form des Begehrungsvermögens (welche nicht mit der Form der Maxime der Willensbestimmung verwechselt werden muss) bestehet in der Art, wie das Begehrungsvermögen bestimmt werden kann, entweder bloss durch den Gegenstand, dann heisst es, dieser Form wegen, ein unteres Begehrungsvermögen; oder durch die Form der Allgemeingültigkeit einer Maxime, dann heisst das Begehrungsvermögen, dieser seiner Form wegen, ein oberes oder ein Wille (P. 41.).

18. Ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft ist ein Gegenstand einer möglichen Wirkung durch Freiheit. Gesetzt, es wäre möglich, eine Handlung zu thun, ohne alle Rücksicht auf den Vortheil, der daraus entstehen könnte, so dass also das Begehrungsvermögen bei dieser Handlung ganz frei vom Einflusse sinnlicher Triebfedern wäre, und diese Handlung bloss darum begehrte, weil die Vernunft diese Handlung sich selbst vorschriebe, so würde sie eine Wirkung des freien Willens, oder eine Wirkung durch Freiheit seyn. Denn der Wille ist das Begehrungsvermögen, in so ferne es vernünftig ist. Vor der Handlung oder der Wirkung des Gegenstandes geht die Vorstellung eines solchen Gegenstandes vorher, und eine solche Vorstellung heisst ein Begriff der praktischen Vernunft. So ist die Vorstellung davon, dass es Pflicht ist, meine Kinder zu nützlichen Menschen zu erziehen, ein Begriff der praktischen Vernunft, und diese Erziehung selbst ein Gegenstand der praktischen Vernunft. Man versteht unter einem Gegenstand der theoretischen Erkenntniss das, was erkannt werden kann; heisst nun praktische Erkenntniss die Beziehung einer Vorstellung auf einen Gegenstand des Begehrungsvermögens, so ist ein Gegenstand der praktischen Erkenntniss nichts anders, als das, was begehrt werden kann, oder der Gegenstand des

Begehrungsvermögens. Etwas iſt alſo ein Gegenſtand der praktiſchen Erkenntniſs, wenn der Wille mit einer gewiſſen Handlung in einer ſolchen Beziehung ſtehet, daſs es entweder ſelbſt, oder ſein Gegentheil durch dieſe Handlung wirklich gemacht werden kann. Die Beurtheilung aber, ob etwas ein Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft ſei oder nicht, beſteht in der Unterſcheidung, ob es möglich oder unmöglich ſei, diejenige Handlung zu wollen, wodurch, wenn wir das phyſiſche Vermögen dazu hätten (wenn ſie in unſrer Gewalt ſtände, worüber die Erfahrung entſcheiden muſs) ein gewiſſer Gegenſtand wirklich werden würde.

Iſt nun der Gegenſtand dasjenige, was mich beſtimmt, denſelben zu begehren, ſo muſs ich vorher wiſſen, ob ich ſeine Wirklichkeit werde bewirken können, durch den freien Gebrauch meiner Kräfte, ehe ich wiſſen kann, ob dieſer Gegenſtand auch ein Gegenſtand meiner praktiſchen Vernunft (meines durch Vernunft beſtimmten Begehrungsvermögens oder Willens) ſei. Im Gegentheil iſt es umgekehrt. Wenn nehmlich das Geſetz *a priori*, unabhängig von allem Einfluſſe ſinnlicher Einflüſſe, der Beſtimmungsgrund der Handlung iſt, mithin dieſe, als durch reine praktiſche Vernunft beſtimmt, betrachtet werden kann; ſo iſt das Urtheil, ob etwas ein Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft ſei oder nicht, von der Vergleichung mit unſerm phyſiſchen Vermögen ganz unabhängig. Dann iſt nur die Frage: ob wir eine gewiſſe Handlung, durch die ein Gegenſtand wirklich gemacht werden ſoll, wollen dürfen, wenn dieſes in unſerer Gewalt wäre? Mithin muſs hier die moraliſche Möglichkeit der Handlung, d. i. ob ſie geſchehen darf, vor der Handlung voran gehen; denn da iſt nicht der Gegenſtand, ſondern das Geſetz des Willens der Beſtimmungsgrund deſſelben (P. 100. f. M. II., 244.).

19. Die alleinigen Gegenſtände einer praktiſchen Vernunft ſind alſo das Gute (ſ. Gutes) und Böſe (ſ. Böſes). Das Gute iſt derjenige Gegenſtand des Begehrungsvermögens, deſſen Gegentheil daſſelbe, wenn es ſich

durch eine Vernunftmaxime oder vernünftige Handlungsregel beſtimmen läſst, gar nicht begehren kann; das Böſe iſt das Gegentheil. Es iſt nehmlich derjenige Gegenſtand des Verabſcheuungsvermögens, deſſen Gegentheil daſſelbe, wenn es von der Vernunft beſtimmt wird, gar nicht verabſcheuen oder verwerfen kann (P. 101. M. II, 245).

20. Daſs aber der Begriff des Guten und Böſen nicht dem praktiſchen Geſetze zum Grunde liegt, ſondern aus demſelben hervorgehet, findet man auseinandergeſetzt in den Artikeln: Böſes und Gutes. Das Uebrige, was noch den Gegenſtand der praktiſchen Erkenntniſs betrifft, findet man unter den Wörtern: Glückſeligkeit, Kategorie, Typik und Gut, höhſtes.

21. Der Gegenſtand einer Maxime iſt einerlei mit der Materie des praktiſchen Geſetzes, und iſt der Inhalt der Maxime oder des praktiſchen Geſetzes. Eine Maxime iſt nehmlich eine Handlungsregel (oder praktiſcher Grundſatz), welche nur für den Willen eines gewiſſen Subjects gültig iſt, z. B. die Regel, ich will mich nie eher ſchlafen legen, als bis ich eine beſtimmte Arbeit vollendet habe; ein praktiſches Geſetz hingegen iſt eine ſolche Handlungsregel, welche für den Willen jedes vernünftigen Weſens gültig iſt, z. B. ich will bezahlen, was ich ſchuldig bin. Was nun die eine Regel zur Maxime und die andere zum Geſetze macht, nehmlich die verſchiedene Gültigkeit, iſt die Form derſelben. Was ſie aber vorſchreiben, iſt ihr Inhalt, und heiſst der Gegenſtand oder die Materie derſelben, welche jederzeit empiriſch iſt (P. 52).

22. Man ſehe übrigens noch die Artikel: Geben, Realiſiren, Realismus, Idealismus, Beziehung, Objectiv, An ſich, Noumenon und Schön.

Gegenwirkung,

Antagonismus, Reaction, *reactio*, *antagonismus*, *reaction*, *antagonisme*. Die wirklich entgegenwirkende Kraft des gestoſsenen Cörpers gegen den stoſsenden (N. 131). Wenn ein Cörper einen zweiten in Bewegung setzt, so wirkt dieser zweite Cörper auf den ersten zurück, und hebt dadurch einen Theil der Kraft desselben auf. Dieses hat man mit dem Namen der Gegenwirkung bezeichnet; und es ist eigentlich ein mechanisches Gesetz *a priori*, ohne welches die Erfahrung der Mittheilung der Bewegung eines Cörpers durch einen andern ganz unmöglich seyn würde: daſs der erste oder in Bewegung setzende Cörper immer gerade soviel von seiner Kraft verliert, als die Kraft groſs ist, mit welcher der zweite oder leidende Cörper auf den ersten zurückwirkt. Dies Gesetz wird nun so ausgedrückt: in aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich (N. 121). Ein Pferd, das 10 Centner ziehen konnte, an einen Stein gespannt, den zu bewegen 8 Centner Kraft nöthig sind, bewegt sich und den Stein nur noch mit zwei Centnern Kraft fort, weil der Stein mit 8 Centnern Kraft auf die Kraft des Pferdes zurückwirkte, und folglich diese 8 Centner sich einander aufhoben, und als nicht vorhanden zu betrachten sind. Schon die Scholastiker lehrten, Wirkung sei nie ohne Gegenwirkung, Newton aber (*Princip. philos. natur. lec III.*) führte zuerst das angeführte mechanische Gesetz in die Naturlehre ein, welches er so ausdrückte: jeder Wirkung ist immer eine Gegenwirkung entgegengesetzt, die der Wirkung gleich ist; oder die Wechselwirkungen zweier Cörper auf einander sind immer einander gleich, nur nach entgegengesetzter Richtung (*actioni contrariam semper et aequalem esse reactionem: sive corporum duorum actiones in se mutuo semper esse aequales et in partes contrarias dirigi*). Newton erläutert dieses Gesetz so: „Was das andere drückt oder zieht, wird von demselben wieder gedrückt oder gezogen. Wenn Jemand einen Stein mit dem Finger

drückt, fo wird fein Finger von dem Stein auch gedrückt. Wenn ein Pferd einen an einem Stricke befeftigten Stein zieht, fo wird auch das Pferd eben fo ftark nach dem Stein zu zurückgezogen; denn der nach beiden Seiten ausgedehnte Strick wird das Pferd eben fo ftark nach dem Stein zu, als den Stein nach dem Pferde zu ziehen, und wird das Fortfchreiten des einen eben fo ftark hindern als das Fortfchreiten des andern befördern. Wenn ein Cörper den andern ftöfst, und die Bewegung deffelben auf irgend eine Art hindert, fo wird auch der letztre (wegen der Gleichheit des wechfelfeitigen Drucks) durch feine Kraft eben die Veränderung, nur nach der entgegengefetzten Richtung zu, in dem erftern hervorbringen. Durch diefe Wirkungen werden die Veränderungen nicht der Gefchwindigkeiten, fondern der Bewegungen (nehmlich in Cörpern die kein anderes Hindernifs leiden) einander gleich. Denn die Veränderungen der Gefchwindigkeiten werden zwar auch nach entgegengefetzter Richtung zu verändert, aber fie ftehen, weil die Veränderung der Bewegungen gleich ift, in umgekehrtem Verhältniffe mit den Cörpern." Newton hat nun diefes Gefetz für ein Axiom ausgegeben, allein Kant hat es als einen Lehrfatz bewiefen.

2. Kants Vorftellungsart, wie die Bewegung mitgetheilt wird, hat etwas Ungewöhnliches an fich, ich will aber verfuchen, fie hier ins Licht zu fetzen, wenn auch die Erläuterung feines Beweifes jenes Satzes etwas weitläuftig ausfallen follte. Folgendes ift dem Inhalte nach diefer Beweis. Alle äufsere Wirkung in der Welt ift Wechfelwirkung. Diefer Satz wird hier als wahr vorausgefetzt, und im Artikel Wechfelwirkung bewiefen. Hier foll nun bewiefen werden, dafs diefe Wechfelwirkung zugleich Gegenwirkung fei. Es ift unmöglich, fich die Bewegung eines Cörpers (Fig. 44. A) in Beziehung auf einen zweiten (B) fo vorzuftellen, dafs diefer zweite (B) dabei als abfolut ruhig vorgeftellt werde. Zwar kann allerdings der Cörper B in Beziehung auf den Cörper A in dem Raum, worin fich A und B und alle übrigen Cörper befinden, ruhen. Allein es ift doch ganz unmöglich, fich vorzu-

ſtellen, daſs A ſich dem B nähere, ohne ſich zugleich vorzuſtellen, daſs auch B dem A gerade um ſo viel näher komme, als A dem B. Wenn A nehmlich dem B z. B. um einen Fuſs näher gekommen iſt, ſo iſt nothwendig auch B dem A um einen Fuſs näher gekommen. Es iſt das aber die nehmliche Wirkung, als die, welche erfolgen würde, wenn die Bewegung unter beide gleich vertheilt wäre, und nur derjenige Cörper, der in wirklicher Bewegung wäre, ſich dem andern nähern könnte. Dann würde nehmlich A um einen halben Fuſs ſich dem B, und B ſich dem A auch um einen halben Fuſs, und beide ſich einander um einen ganzen Fuſs genähert haben. Dies würde die nehmliche Wirkung ſeyn, als die iſt, welche jetzt erfolgt, da wir genöthigt ſind zuzugeben, daſs, wenn der ſich bewegende Cörper A ſich dem ruhenden B um einen Fuſs genähert hat, der ruhende B dem ſich bewegenden A dadurch auch um dieſen Fuſs näher gekommen iſt. Da wir uns nun durchaus den ruhenden Cörper B als ſich dem A, der in Bewegung iſt, nähernd, folglich als nicht in Ruhe, denken müſſen, ſo würde hier alſo ein unauflöslicher Widerſpruch entſtehen, wenn nicht folgende Vorſtellung bei der Bewegung zum Grunde läge. Wir nehmen alle Cörper, deren Bewegung und Ruhe und überhaupt ihre Verhältniſſe zu einander wir wahrnehmen, in einem Raume wahr, den wir eben daher den empiriſchen oder relativen nennen. Dieſen Raum mit allen Cörpern in demſelben können wir uns ſelbſt als beweglich vorſtellen. So iſt z. B. der Raum in einer hohlen Kugel beweglich, indem er ſich von den Wänden der Kugel umſchloſſen fortbewegen läſst. Iſt dieſe Kugel in dem Zimmer eines Schiffs, ſo kann ſie in demſelben von einem Ort des Zimmers nach dem andern hin bewegt werden. Allein das Zimmer des Schiffs ſelbſt iſt wieder in Bewegung, wenn das Schiff fährt, und folglich auch der Raum, den die Wände des Zimmers umſchlieſſen. Und ſo kann ich mir immer einen Raum in dem andern, als in demſelben beweglich, vorſtellen, und auch dieſe beweglichen Räume wahrnehmen. Aber alle dieſe in einander befindlichen Räume

mufs ich doch zuletzt in Gedanken in einen Raum sezzen, in dem fich der letzte bewegliche Raum bewegt, der fich felbft aber nicht mehr bewegt, indem er fonft wieder in einem andern feyn müfste, in dem er fich bewegte. Diefer letzte unbewegliche Raum, der allen übrigen Räumen zum Grunde liegt, und der eben, weil er unbeweglich ift, nicht mehr wahrgenommen werden kann, fondern blofs die uns nothwendig anhängende reine Anfchauung des Raums ift, kann, weil er fich auf keinen Raum weiter bezieht, der abfolute Raum heifsen. Stellen wir uns nun den Cörper A, der in dem relativen Raum, worin allein die Bewegung wahrgenommen werden kann, wirklich in Bevegung ift, als in dem ruhenden Raum in nur halb fo grofser Bewegung, den Cörper B aber mit dem ganzen relativen Raum nach dem Cörper A zu, als auch in halb fo grofser Bewegung vor, als die ift, welche A im relativen Raum wirklich hat; fo ift für meine empirifche Anfchauung oder Wahrnehmung die Wirkung, welche die Bewegung beider Cörper im abfoluten Raume hervorbringt, die nehmliche, als wenn ich B mit dem relativen Raume (deffen Bewegung im abfoluten Raume nicht wahrgenommen werden kann, weil fonft der abfolute Raum auch wahrnehmbar, d. i. ein relativer Raum feyn müfste) in Ruhe, und A noch einmal fo grofser Bewegung wahrnehme, als ich feine Bewegung im abfoluten Raume denke. Dies alles aber betrifft blofs die Möglichkeit der Vorftellung der Wechfelwirkung der Bewegung in der Anfchauung (die phoronomifche Bewegung). Wir haben nehmlich gefehen, dafs die Vorftellung eines bewegten Cörpers in Beziehung auf einen ruhenden nur dadurch möglich ift, dafs diefe Ruhe nur als eine relative Ruhe, oder als eine Ruhe in dem Raume, in welchem der Cörper wahrgenommen wird, der im relativen Raume ruhende Cörper felbft aber als im abfoluten Raume in Bewegung gedacht werden mufs. Diefe Vorftellung ift uns eben fo nothwendig, wenn wir uns das Verhältnifs eines Cörpers in Bewegung zu einem andern, der in Ruhe ift, darftellen wollen, als die, dafs allem Beweglichen ein Raum zum Grunde ge-

legt werden muſs, der ſich nicht weiter bewegt, aber in welchem ſich alle Räume, welche wahrgenommen werden, bewegen. Wir gehen nun weiter fort, um zu zeigen, daſs die Wechſelwirkung in der Mittheilung der Bewegung Gegenwirkung iſt.

Man ſetze, daſs beide Cörper A und B an Maſſe, das iſt, an Menge der Materie, welche ſie enthalten, verſchieden ſind. Vertheilt man nun die Bewegung, die der Cörper A im relativen Raum hat, d. i. diejenige, welche wahrgenommen wird, unter beide Cörper gleich, ſo daſs die Bewegung eines jeden im abſoluten Raume, oder die, welche wir bloſs, obwohl zur Anſchauung nothwendig, denken müſſen, halb ſo groſs iſt, als die wirkliche Bewegung des Cörpers A, ſo iſt die Bewegung beider Cörper gleich. Hat nun aber B etwa mehr Maſſe, z. B. wenn die Materien dieſelben, B aber gröſser iſt als A, ſo vertheilt ſich die Bewegung auf mehrere Theile des Ganzen. Dann hat zwar der ganze Cörper noch immer dieſelbe Bewegung, aber jeder einzelne Theil des Ganzen einen kleinern Antheil daran, und kann alſo einen um ſo kleinern Raum mit dieſer Bewegung in derſelben Zeit durchlaufen, als wenn die Bewegung gröſser wäre, d. i. die Geſchwindigkeit des Cörpers iſt bei gleicher Bewegung ſo vielmal kleiner, ſo vielmal ſeine Maſſe gröſser iſt. Das iſt das, was Newton vorher (in 1) ſo ausdrückte: die Geſchwindigkeiten ſtehen in umgekehrten Verhältniſſen mit den Cörpern. Nun bewege ſich der Cörper A mit einer ſolchen Geſchwindigkeit auf B zu, daſs er in einer gewiſſen Zeit den Weg AB durchlaufe. Die Vorſtellung davon in der Anſchauung iſt nun nicht anders möglich, als ſo, daſs man die Bewegung des A zwiſchen A und B in zwei gleiche Theile getheilt, und ſich beide als im abſoluten Raume in einander entgegengeſetzter Bewegung denke, doch ſo, daſs B ſich zuſammt dem relativen Raume bewege. Da nun B gröſser iſt als A, ſo wird B in derſelben Zeit ſo vielmal weniger Weg als A durchlaufen, ſo vielmal gröſser er iſt. Sie kommen alſo etwa im Punct c des relativen Raums zuſammen. Da nun beide Bewegungen der Cörper einander gleich und

entgegengesetzt sind, so machen sie zusammen o, d. i. die Bewegung beider Cörper im absoluten Raume hört nach dem Stosse beider Cörper in c auf. Dadurch hört aber darum noch nicht die Bewegung des relativen Raums auf, der mit B in dem absoluten Raume als bewegt gedacht wird, sondern dieser bewegt sich immer fort nach der Richtung BA. Da nun A und B in c des absoluten Raums ruhen, so ist die gedachte Bewegung des relativen Raums nach AB eben das, was in der Wahrnehmung der Bewegung der Cörper A und B nach der Richtung Bd im relativen Raume ist. *) Beide Cörper werden dann also in Bewegung nach Bd wahrgenommen. Da sich aber der relative Raum mit der Geschwindigkeit des Cörpers B, d. i. so bewegte, dass er in der Zeit die Linie Bc durchlief, in der vorher A die Linie Ac durchlief, so dass wir also die Geschwindigkeiten selbst durch diese Linien ausdrücken können; so bewegen sich die Cörper B und A nun beide mit der Geschwindigkeit Bc nach der Richtung Bd. Nun bewegte sich der Cörper B, der im relativen Raum in Ruhe war, im absoluten Raum mit der Geschwindigkeit Bc, und mit der Bewegung, die A hatte, als er sich mit der Geschwindigkeit Ac bewegte, weil wir die Geschwindigkeit des A zwischen A und B gleich vertheilten. Diese Bewegung aber erhält der Cörper B nach dem Stosse, nur nach der Richtung Ad. Dies ist aber die Wirkung, die der Cörper A mit der Geschwindigkeit Ac hervorbringt. Eben diese Bewegung aber war es, die der Cörper B mit der Geschwindigkeit Bc in A aufhob, welches die Gegenwirkung des Cörpers B nach der Richtung Bc zu ist. Folglich sind jederzeit die Wirkung und die Gegenwirkung zweier Cörper in der Mittheilung der Bewegung einander gleich. Denn, wie die mathematische Mechanik lehrt, und auch leicht dargestellt werden könnte, wenn es nicht zu weitläuftig seyn

*) Es giebt nehmlich einerlei Erscheinung, ob sich ein Cörper bewegt in einem empirischen oder wahrnehmbaren Raume, der mit allem, was darin ist, ruhet, oder ob jener Cörper ruhet, und der Raum, mit allem, was darin ist, in jener Bewegung entgegengesetzter Richtung und mit gleicher Geschwindigkeit, sich bewegt.

würde, leidet dieſes Geſetz keine Abänderung, wenn auch der Cörper, welcher geſtoſsen wird, ſelbſt in Bewegung iſt, oder wenn die Cörper ſtatt des Stoſses ſich einander ziehen oder drücken. So kann alſo jeder Stoſs nur vermittelſt eines gleichen Gegenſtoſses, jeder Druck nur vermittelſt eines gleichen Gegendrucks und jeder Zug nur vermittelſt eines gleichen Gegenzugs erfolgen (N. 122).

3. Newton hat alſo nicht, wie Gehler (Phyſ. Wörterb. Art. Gegenwirkung) ihn beſchuldigt, aus ſeinem Axiom, ob er wohl eigentlich ein Lehrſatz iſt, weil er bewieſen werden kann, mehr hergeleitet, als wirklich daraus folgt. Er ſchlieſst ganz richtig (*Princ. L. III. Prop. 5. Coroll.* 1.): die Gravitation der Weltcörper ſei gegenſeitig, z. B. es gravitiren nicht allein die Saturnustrabanten gegen den Saturnus, ſondern auch Saturnus gegen ſeine Trabanten, weil Wirkung und Gegenwirkung ſtets bei einander ſei. Die Gravitation iſt nehmlich nichts anders als eine wechſelſeitige Anziehung der Weltcörper, ſ. Anziehungskraft.

4. Dies iſt alſo das mechaniſche Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, welches darauf beruht, daſs keine Mittheilung der Bewegung ſtatt findet, auſſer ſofern eine Gemeinſchaft dieſer Bewegung vorausgeſetzt wird. Kein Cörper kann den andern ſtoſsen, wenn dieſer in Anſehung des erſtern ruhig iſt, ſondern, dieſer muſs in Anſehung des erſtern auch in Bewegung gedacht werden. Iſt er alſo auch ruhig in Anſehung des Raumes, in welchem er wahrgenommen wird, ſo muſs man ſich dennoch vorſtellen, daſs er zuſammt dieſem Raume in gleichem Maaſse mit dem Cörper, der ſich wirklich in der Erfahrung bewegt, in Bewegung iſt. Aber die Richtung ſeiner Bewegung iſt dann der des erſtern gerade entgegengeſetzt. Und ſo giebt die Bewegung dieſes zweiten Cörpers im abſoluten Raume mit der Bewegung, die alsdann dem erſtern zu ſeinem Antheil in Beziehung auf dieſen zweiten zufällt, zuſammen, allererſt die Quantität der Bewegung, die wir dem erſten im abſoluten Raume, d. i. ohne Beziehung auf einen andern Cörper oder

Raum, der ſich ihm entgegen bewegte, beilegen würden. Denn keine Bewegung eines Cörpers, die in Anſehung eines andern Cörpers bewegend ſeyn ſoll, kann abſolut ſeyn. Iſt ſie aber in Anſehung des letztern Cörpers relativ, ſo giebts keine Relation (Verhältniſs) im Raume, die nicht wechſelſeitig und gleich ſei (N. 128).

5. Es giebt aber noch ein anderes nicht mechaniſches Geſetz (d. i. ein ſolches, das die Mittheilung der Bewegung der Cörper durch ihre wechſelſeitige Bewegung betrifft), ſondern dynamiſches Geſetz (d. i. ein ſolches, das die urſprüngliche Bewirkung der Bewegung betrifft, durch welche die Materie ſelbſt möglich wird) der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der Materien. Dieſes läſst ſich auf eine ähnliche Art leicht darthun. Denn wenn die Materie A die Materie B zieht, ſo nöthigt ſie dieſe, ſich ihr zu nähern, oder, welches einerlei iſt, A widerſteht der Kraft, womit ſich B zu entfernen trachtet. Weil es aber einerlei iſt, ob ſich B von A oder A von B entfernet; ſo iſt dieſer Widerſtand zugleich ein Widerſtand, den der Cörper B gegen A ausübt, ſofern ſich dieſer von ihm zu entfernen trachten möchte, mithin ſind Zug und Gegenzug einander gleich. Eben ſo, wenn A die Materie B zurückſtöſst, ſo widerſteht A der Annäherung von B. Da es aber einerlei iſt, ob ſich B dem A oder A dem B nähert, ſo widerſteht B aber auch eben ſo viel der Annäherung von A. Druck und Gegendruck ſind alſo auch jederzeit einander gleich. Auf dieſem Zug und Gegenzug, und Druck und Gegendruck, die der Materie urſprünglich eigen ſind, beruhet die Möglichkeit der Erfüllung des Raums, d. i. die Möglichkeit der Materie ſelbſt (N. 128. f.).

6. Dies iſt alſo die Conſtruction der Mittheilung der Bewegung, welche zugleich das Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, als nothwendige Bedingung, bei ſich führet. Newton getrauete es ſich nicht, daſſelbe *a priori* zu beweiſen, ſondern berief ſich deshalb auf Erfahrung. Andere haben dieſem Geſetze zu Gefallen eine beſondere Kraft der Materie unter dem

Namen der Trägheitskraft (*vis inertiae*) in der Naturwiſſenſchaft eingeführt, welchen Namen Kepler zuerſt gebraucht hat. Dies war im Grunde auch eine Ableitung dieſes Geſetzes von der Erfahrung. Noch Andere ſetzten dieſes Geſetz in den Begriff einer bloſsen Mittheilung der Bewegung, welche ſie wie einen allmähligen Uebergang der Bewegung des einen Cörpers in den andern anſahen, wobei der bewegende gerade ſo viel einbüſſen müſſe, als er dem bewegten ertheilt. Dies thue der eine Cörper ſo lange, bis er dem andern keine weitere Bewegung eindrücken könne; wenn er nehmlich mit dieſem ſchon bis zur Gleichheit der Geſchwindigkeit in derſelben Richtung gekommen ſei. Dieſe Hypotheſe heiſst die der Transfuſion (Eingieſsung) der Bewegungen aus einem Cörper in den andern, aber die Gleichheit der Wirkung mit der, bei dieſer Erklärungsart fälſchlich ſogenannten, Gegenwirkung, kommt eben ſowohl heraus, wenn man den bewegten Cörper A dem ruhigen in einem Augenblick ſeine ganze Bewegung überliefern läſst, ſo, daſs er nach dem Stoſse ſelber ruhet, welches man unausbleiblich annehmen muſste, ſobald man beide Cörper als abſolut-hart (gar nicht elaſtiſch) dachte, denn da bekommt der ruhende Cörper die Bewegung als bloſs ruhend, und es iſt gar kein Grund da, warum die Bewegung allmählig und nicht in einem Augenblick übergehen ſollte. Allein dieſes Bewegungsgeſetz von augenblicklicher Uebergehung der Bewegung wollte doch weder mit der Erfahrung, noch mit ſich ſelbſt in der Anwendung zuſammenſtimmen. Man half ſich daher dadurch, daſs man die Exiſtenz abſolut harter Cörper leugnete. Das hieſs aber wieder ſo viel, als die Zufälligkeit dieſes Geſetzes zugeſtehen, indem es auf der beſonderen Beſchaffenheit der Materien beruhen ſollte, die einander bewegen. In unſerer Darſtellung dieſes Geſetzes iſt es dagegen ganz einerlei, ob man die Cörper, die einander ſtoſsen, abſolut hart oder nicht denken will. Wie aber die Transfuſioniſten der Bewegung ſich die Bewegung elaſtiſcher Cörper erklären wollen, iſt ganz unbegreiflich. Denn da iſt klar, daſs der ruhende Cörper nicht als bloſs ruhend die Bewegung bekomme, die der ſtoſsende einbüſst, ſondern,

dafs er im Stofse wirkliche Kraft in entgegengefetzter Richtung gegen den Stofsenden ausübe, um gleichfam die Feder zwifchen beiden zufammen zu drücken, welches von feiner Seite eben fowohl wirkliche Bewegung (aber in entgegengefetzter Richtung) erfordert, als der bewegende Cörper feiner Seits dazu nöthig hat (N. 129 f.).

7. Durch das Syftem der Transfufion der Bewegungen wird im Grunde alle Gegenwirkung gegen den ftofsenden Cörper (der etwa vermögend wäre, eine Springfeder zu fpannen) aufgehoben, und aufserdem, dafs die Transfufioniften der Bewegung das nicht beweifen, was in dem Gefetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung eigentlich gemeint ift, erklären fie im Grunde die Mittheilung der Bewegung felbft, ihrer Möglichkeit nach, gar nicht. Denn der Name vom Uebergang der Bewegung von einem Cörper auf den andern erklärt nichts, wenn man ihn auch gleich nicht buchftäblich nehmen will, nach dem Grundfatze: *accidentia non migrant e fubftantiis in fubftantias*, die Accidenzen gehen nicht aus einer Subftanz in die andere über. Wenn man daher auch immer fagt: man mufs fich diefen Uebergang nicht fo vorftellen, als wenn die Bewegung von einem Cörper in den andern übergeht, wie Waffer, das aus einem Glafe in das andere gegoffen wird; fo wird dadurch die Schwierigkeit in diefem Syftem doch nicht gehoben. Denn es ift hier eben die Aufgabe, wie die Möglichkeit diefes Ueberganges der Bewegung begreiflich zu machen fei, deren Erklärung gerade auf demfelben Grunde beruhet, woraus das Gefetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung abgeleitet wird (N. 130. f.).

8. Man kann fich gar nicht denken, wie die Bewegung eines Cörpers A mit der Bewegung eines andern B nothwendig verbunden feyn müffe, als fo, dafs man fich Kräfte an beiden denkt. Diefe Kräfte müffen ihnen (dynamifch, d. i. ihrer Natur als Cörper nach) vor aller Bewegung zukommen, z. B. Zurückftofsung. Und nun mufs man beweifen können, dafs die Bewegung des Cörpers A durch Annäherung gegen B,

mit der Annäherung von B gegen A, und, wenn B als ruhig angesehen wird, mit der Bewegung desselben zusammt der Bewegung seines Raumes gegen A nothwendig verbunden sei, in so fern nehmlich die Cörper mit ihren (ursprünglich oder dynamisch) bewegenden Kräften blofs in Beziehung auf einander in Bewegung betrachtet werden. Dieses letztere kann völlig *a priori* dadurch eingesehen werden, dafs der Cörper B (er sei in Ruhe oder in Bewegung) in Ansehung des Cörpers A nothwendig als bewegt (in entgegengesetzter Richtung) angesehen werden mufs. Ohne diese aus der Natur unseres Erkenntnifsvermögens selbst entspringende nothwendige Vorstellung würde kein Einflufs des Cörpers B auf die repulsive oder zurückstofsende Kraft beider Cörper, A und B, statt finden, ohne welchen aber ganz und gar keine mechanische Wirkung der Materien auf einander, d. i. keine Mittheilung der Bewegung durch den Stofs, möglich ist (N. 131. f.).

9. Die Benennung der Trägheitskraft (*vis inertiae*) mufs also, unerachtet des berühmten Namens ihres Urhebers (Keplers), aus der Naturwissenschaft gänzlich weggeschafft werden. Denn sie führt einen Widerspruch im Ausdruck selbst bei sich, auch könnte das eigentliche Gesetz der Trägheit oder Leblosigkeit (alle Veränderung der Materie hat eine äussere Ursache) dadurch leicht mit dem Gesetze der Gegenwirkung in jeder mitgetheilten Bewegung (dafs Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind) verwechselt werden. Der Hauptgrund aber ist der: weil sonst die irrige Vorstellung derer, die der mechanischen Gesetze nicht recht kundig sind, erhalten und bestärkt wird, dafs die Gegenwirkung der Cörper (welche sie Trägheitskraft nennen) darin bestehe, dafs die Bewegung dadurch in der Welt aufgezehrt (vermindert oder vertilgt), nicht aber die blofse Mittheilung derselben dadurch bewirkt werde. Sie stellen sich nehmlich vor, der bewegende Cörper müsse einen Theil seiner Bewegung blofs dazu aufwenden, die Trägheit des ruhenden zu überwinden (welches dann reiner Verlust wäre), mit dem übrigen Theile allein

könne er den letztern in Bewegung setzen. Bliebe nun, sagen sie, dem bewegenden Cörper gar nichts von seiner Bewegung übrig, so würde er durch seinen Stoss den ruhenden Cörper, seiner grossen Masse wegen, gar nicht in Bewegung bringen. Der Bewegung eines Cörpers kann aber nichts widerstehen, als entgegengesetzte Bewegung eines andern Cörpers, keinesweges aber dessen Ruhe. Hier ist also nicht Trägheit der Materie, d. i. blosses Unvermögen, sich selbst zu bewegen, die Ursache eines Widerstandes. Eine besondere ganz eigenthümliche Kraft, bloss um zu widerstehen, ohne doch einen Cörper bewegen zu können, wäre unter dem Namen einer Trägheitskraft ein Wort ohne alle Bedeutung. Man kann also dieses Gesetz der allgemeinen Mechanik schicklicher das Gesetz der Gegenwirkung der Materien (*lex antagonismi*) bei ihren Veränderungen nennen. Uebrigens hängt, wie wir gesehen haben, dieses Gesetz von der Kategorie der Gemeinschaft ab, und ist nichts anders als das Resultat der Subsumtion der Bewegung bei der Beziehung zweier Cörper auf einander unter die Kategorie der Gemeinschaft oder Wechselwirkung; welches aus der ganzen vorhergehenden Auseinandersezzung erhellet, ohne dass es hier einer weitern Erläuterung bedürfte (N. 131. f.).

10. Eine solche Wirkung und Gegenwirkung, die man beide mit einem griechischen Worte, das beides ausdrückt, den Antagonismus (Widerstreit) der Materien oder Cörper nennen kann, findet man auch in der Gesellschaft. Kant erklärt diesen Antagonismus in der Gesellschaft so, er sei die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d. i. der Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist (S. III, 139). Hierzu, sagt er, liegt der Hang offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat einen Hang, sich zu vergesellschaften, weil er in einem solchen Zustande seine

Menschheit mehr fühlt, d. i. die Fähigkeit, seine Naturanlagen zu entwickeln. Denn diese Fähigkeit ist das specifische Merkmal der Menschheit, indem jedes andere Thiere auf der Stufe, auf die es die Natur gestellt hat, stehen bleibt, und nur der Mensch allein in der Entwickelung seiner Naturanlagen unaufhörlich fortschreiten kann. Der Mensch hat aber auch einen grossen Hang, sich zu vereinzelnen (isoliren); weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloss nach seinem Sinne einrichten zu wollen, und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiss, dass er seiner Seits auch zum Widerstand gegen Andere geneigt ist.

Dieses wechselseitigen Widerstandes bedient sich nun die Natur, als eines Mittels, die Entwickelung aller Anlagen der Menschen zu Stande zu bringen, und er wird am Ende die Ursache einer gesetzmässigen Ordnung der Gesellschaft. Dieser Antagonismus in der Gesellschaft erweckt alle Kräfte des Menschen, bringt ihn dahin, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann. Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Cultur, die eigentlich in dem Werth bestehet, den der Mensch als Mitglied der Gesellschaft hat. Da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geschmack gebildet, und selbst durch fortgesetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, durch welche die rohe Naturanlage mit der Zeit in bestimmte praktische Principien, und so ein durch den blossen Hang zur Geselligkeit zusammen gehaltener Haufe (Aggregat) Menschen in ein moralisches Ganze (einen Staat) verwandelt werden kann, welches die sittliche Unterscheidung des Menschen von jedem andern Thiere ist. Ohne jene, an sich zwar nicht liebenswürdigen, Eigenschaften der Ungeselligkeit, woraus der Wi-

derſtand (Antagonismus) entſpringt, den jeder bei ſeinen ſelbſtſüchtigen Anmaſsungen nothwendig antreffen muſs, würden in einem arkadiſchen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügſamkeit und Wechſelliebe, alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben; die Menſchen, gutartig wie die Schafe, die ſie weiden, würden ihrem Daſeyn kaum einen gröſsern Werth verſchaffen, als dieſes ihr Hausvieh hat; ſie würden das Leere der Schöpfung, wie es ihr Zweck iſt, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen. Dank ſey alſo der Natur für die Unvertragſamkeit, für die miſsgünſtig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrſchen! Ohne ſie würden alle die vortrefflichen Naturanlagen in der Menſchheit ewig unentwickelt ſchlummern. Der Menſch will Eintracht; aber die Natur weiſs beſſer, was für ſeine Gattung gut iſt; ſie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er ſoll aus der Läſsigkeit und unthätigen Genügſamkeit hinaus, ſich in Arbeit und Mühſeligkeiten ſtürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, ſich klüglich wiederum aus den letztern herauszuziehen. Die natürlichen Triebfedern dazu, die Quellen der Ungeſelligkeit und des durchgängigen Widerſtandes, woraus ſo viele Uebel entſpringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anſpannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwickelung der Naturanlagen antreiben, verrathen alſo wohl die Anordnung eines weiſen Schöpfers, und nicht etwa die Hand eines bösartigen Geiſtes, der in des Schöpfers herrliche Anſtalt gepfuſcht oder ſie neidiſcher Weiſe verderbt habe (S. III, 139. ff.).

11. Nur in derjenigen Geſellſchaft, die einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder, mithin die gröſste Freiheit, und doch die genaueſte Beſtimmung und Sicherung der Grenzen dieſer Freiheit hat, damit ſie mit der Freiheit Anderer beſtehen könne, nur in einer ſolchen Geſellſchaft kann die höchſte Abſicht der Natur, nehmlich die Entwickelung aller Naturanlagen in der Menſchheit erreicht werden. Das gröſste Problem (Aufgabe) für die Menſchengattung, zu deſſen Auflöſung die Natur den Menſchen zwingt, iſt daher die Erreichung

einer allgemein das Recht verwaltenden oder vollkommen gerechten bürgerlichen Gesellſchaft; d. i. eine ſolche Geſellſchaft, in welcher Freiheit unter äuſsern Geſetzen im gröſstmöglichen Grade mit unwiderſtehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird. Denn nur vermittelſt der Auflöſung und Ausführung dieſer Aufgabe kann die Natur ihre übrigen Abſichten mit unſerer Gattung erreichen. In dieſen Zuſtand des Zwanges zu treten, zwingt den ſonſt für ungebundene Freiheit ſo ſehr eingenommenen Menſchen die Noth; und zwar die gröſste unter allen, nehmlich die, welche ſich Menſchen einander ſelbſt zufügen, deren Neigungen es machen, daſs ſie in wilder Freiheit nicht lange neben einander beſtehen können. Allein in einem ſolchen Gehege, als bürgerliche Vereinigung iſt, thun eben dieſelben Neigungen hernach die beſte Wirkung; ſo wie Bäume in einem Walde, eben dadurch, daſs ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen ſucht, einander nöthigen, beides über ſich zu ſuchen, und dadurch einen ſchönen geraden Wuchs bekommen; ſtatt daſs die, welche in Freiheit und von einander abgeſondert ihre Zweige nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, ſchief und krumm wachſen. Alle Cultur und Kunſt, welche die Menſchheit zieret, die ſchönſte geſellſchaftliche Ordnung, ſind Früchte der Ungeſelligkeit, die durch ſich ſelbſt genöthigt wird, ſich zu diſciplinieren, und ſo, durch abgedrungene Kunſt, die Keime der Natur vollſtändig zu entwickeln (S. III, 141. ff.).

12. Die Natur hat aber nicht nur die Unvertragſamkeit der einzelnen Menſchen, ſondern ſelbſt den Antagonismus der groſsen Geſellſchaften und Staatscörper dieſer Art Geſchöpfe zu einem Mittel gebraucht, um in demſelben einen Zuſtand der Ruhe und Sicherheit auszufinden. Sie treibt nehmlich, durch die Kriege, durch die überſpannte und niemals nachlaſſende Zurüſtung zu denſelben, durch die Noth, die dadurch endlich ein jeder Staat, ſelbſt mitten im Frieden, innerlich fühlen muſs, zu anfänglich unvollkommenen Verſuchen, jenen Zuſtand der Ruhe und Sicherheit zu erlangen. Man ſiehet, das Problem der Errichtung einer vollkommenen

bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmäfsigen äufseren Staatenverhältnisses abhängig, und kann ohne das letztere nicht aufgelöset werden. Denn, was hilfts, an einer gesetzmäfsigen bürgerlichen Verfassung unter einzelnen Menschen, d. i. an der Anordnung eines gemeinen Wesens, zu arbeiten? Dieselbe Ungeselligkeit, welche die Menschen hierzu nöthigte, ist wieder die Ursache, dafs ein jedes Gemeinewesen in äufserem Verhältnisse, d. i. als ein Staat in Beziehung auf Staaten, in ungebundener Freiheit steht, und folglich einer von dem andern eben die Uebel erwarten mufs, die die einzelnen Menschen drückten, und sie zwangen, in einen gesetzmäfsigen bürgerlichen Zustand zu treten. Dieser Antagonismus der Staaten treibt sie endlich, nach vielen Verwüstungen, Umkippungen, und selbst durchgängiger innerer Erschöpfung ihrer Kräfte, zu dem an, was ihnen die Vernunft, auch ohne so viel traurige Erfahrung, hätte sagen können, nehmlich, aus dem gesetzlichen Zustande der Wilden hinaus zu gehen, und in einen Völkerbund zu treten, wo jeder, auch der kleinste, Staat seine Sicherheit und seine Rechte, nicht von eigener Macht, oder eigener rechtlichen Beurtheilung, sondern allein von diesem grofsen Völkerbunde (*foedus Amphictyonum*), von einer vereinigten Macht, und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten könnte. So schwärmerisch diese Idee auch zu seyn scheint, und als eine solche an einem Abbé von St. Pierre oder einem Rousseau (s. Friede) verlacht worden (vielleicht, weil sie solche in der Ausführung zu nahe glaubten); so ist es doch der unvermeidliche Ausgang der Noth, worin sich Menschen einander versetzen, die die Staaten zu eben der Entschliesung (so schwer es ihnen auch eingeht) zwingen mufs, wozu der wilde Mensch eben so ungern gezwungen ward, nehmlich, seine brutale Freiheit aufzugeben, und in einer gesetzmäfsigen Verfassung Ruhe und Sicherheit zu suchen. — Alle Kriege sind demnach so viel Versuche (zwar nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der Natur), neue Verhältnisse der Staaten zu Stande zu bringen, und durch Zerstörung, wenigstens

Zerstückelung aller, neue Cörper zu bilden, die sich aber wieder, entweder in sich selbst oder neben einander, nicht erhalten können, und daher neue ähnliche Revolutionen erleiden müssen; bis endlich einmal, theils durch die bestmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfassung innerlich, theils durch eine gemeinschaftliche Verabredung und Gesetzgebung äusserlich, ein Zustand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich, so wie ein Automat sich selbst erhalten kann (S. III, 145 ff.)

13. Ob man es nun von einem blinden Zusammenlauf wirkender Ursachen erwarten solle, dass die Staaten, nach der Art, wie sich Epikur die Entstehung der Cörperwelt aus dem ungefähren Zusammenstoss der kleinen Stäubchen der Materie vorstellte, auch durch ihren ungefähren Zusammenstoss allerlei Bildungen versuchen, die durch neuen Anstoss wieder zerstört werden, bis endlich einmal von ungefähr eine solche Bildung gelingt, die sich in ihrer Form erhalten kann (ein Glückszufall, der sich wohl schwerlich jemals zutragen wird!); oder ob man vielmehr annehmen solle, die Natur verfolge hier einen regelmässigen Gang, unsere Gattung von der unteren Stufe der Thierheit an allmählig bis zur höchsten Stufe der Menschheit, und zwar durch eigene, ob zwar dem Menschen abgedrungene Kunst, zu führen, und entwickele in dieser scheinbarlich wilden Anordnung ganz regelmässig jene ursprüngliche Anlagen; oder, ob man lieber will, dass aus allen diesen Wirkungen und Gegenwirkungen der Menschen im Grossen überall nichts, wenigstens nichts Kluges herauskomme, dass es bleiben werde, wie es von jeher gewesen ist, und man daher nicht voraus sagen könne, ob nicht die Zwietracht, die unserer Gattung so natürlich ist, am Ende für uns eine Hölle von Uebeln in einem noch so gesitteten Zustande vorbereite, indem sie vielleicht diesen Zustand selbst und alle bisherigen Fortschritte in der Cultur durch barbarische Verwüstung wieder vernichten werde (ein Schicksal, wofür man unter der Regierung eines blinden Ungefährs nicht stehen kann, und mit welcher gesetzlose Freiheit in der That einerlei ist, wenn man ihr nicht einen in geheim an

Weisheit geknüpften Faden der Natur unterlegt!)? das läuft ungefähr auf die Frage hinaus: ob es wohl vernünftig sei, Zweckmäſsigkeit der Naturanstalt in Theilen und doch Zwecklosigkeit im Ganzen anzunehmen? Was also der zwecklose Zustand der Wilden that; daſs er nehmlich alle Naturanlagen in unserer Gattung zurückhielt, aber endlich durch die Uebel, worin er diese versetzte, sie nöthigte, aus diesem Zustande hinaus und in eine bürgerliche Verfassung zu treten, in welcher alle jene Keime entwickelt werden können, das thut auch die barbarische Freiheit der schon gestifteten Staaten. Durch die Verwendung aller Kräfte der gemeinen Wesen auf Rüstungen gegen einander, durch die Verwüstungen, die der Krieg anrichtet, noch mehr aber durch die Nothwendigkeit, sich beständig in Bereitschaft dazu zu erhalten, wird nehmlich die völlige Entwickelung der Naturanlagen in ihrem Fortgange gehemmt; dagegen nöthigen aber auch die Uebel, die daraus entspringen, unsere Gattung, zu dem an sich heilsamen Widerstande vieler Staaten neben einander, der aus ihrer Freiheit entspringt, ein Gesetz des Gleichgewichts auszufinden, und eine vereinigte Gewalt, die demselben Nachdruck giebt, mithin einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit einzuführen, der nicht ohne alle Gefahr sei, damit die Kräfte der Menschheit nicht einschlafen, aber doch auch nicht ohne ein Princip der Gleichheit ihrer wechselseitigen Wirkung und Gegenwirkung (ihres Antagonismus), damit sie einander nicht zerstören (S. III, 147. ff.).

14. Kant erklärt den Antagonismus auch durch: Streit zweier mit einander zu einem gemeinschaftlichen Endzweck vereinigten Partheien (*concordia discors*, *discordia concors*, uneinige Einigkeit, oder verträgliche Zwietracht) (F. 43.). Allein hier setzt er ihn ausdrücklich dem Krieg entgegen, und lehrt damit, daſs zwar der Krieg ein Antagonismus, aber nicht ein jeder Antagonismus ein Krieg sei. Der Antagonismus ist nehmlich eine solche wechselseitige Wirkung und Gegenwirkung, wodurch ein gemeinschaftlicher Endzweck, obwohl nicht gerade der Antagonisten, doch

der Natur befördert wird; z. B. bei der Materie die Bewegung, bei dem Kriege die Entwickelung der Naturanlagen des Menſchen. Der Krieg aber iſt eine Zwietracht aus der Entgegenſetzung der Endabſichten in Anſehung des Mein und Dein. Dieſes Mein und Dein aber beſtehet in der Freiheit und dem Eigenthum, doch ſo, daſs jene, als Bedingung, nothwendig vor dieſem vorhergehen muſs. Dieſes Mein und Dein iſt das politiſche, wenn es in der bürgerlichen Freiheit und in dem Eigenthum beſteht, was ich als Staatsbürger beſitze. Es iſt aber ein gelehrtes Mein und Dein, wenn es in der Freiheit beſtehet, ſeine Gedanken und Ueberzeugungen bekannt zu machen, und ſich dazu als zu ſeinen Ueberzeugungen zu bekennen und ſie in Frieden zu gebrauchen. Kant zeigt nun, daſs zwiſchen den Facultäten ein Antagonismus ſtatt finde, der aber kein Krieg ſei, weil er ſehr wohl mit der Eintracht des gelehrten und bürgerlichen gemeinen Weſens in Maximen beſtehen kann, deren Befolgung einen beſtändigen Fortſchritt der Facultäten zu gröſserer Vollkommenheit bewirken muſs; obwohl auch den obern Facultäten (der theologiſchen, juriſtiſchen und mediciniſchen), wegen der gelehrten Freiheit, kein Recht verſtattet werden kann, ohne daſs es der unteren (der philoſophiſchen) zugleich erlaubt bleibe, ihre Bedenklichkeit über daſſelbe an das gelehrte Publikum zu bringen (F. 42. u. 43.).

Geheimniſs

in der Religion, *myſterium*, *miſtère*. Die gewähnte Verſtandeserleuchtung in Anſehung des Uebernatürlichen (R. 64*). Dieſe Verſtandeserleuchtung iſt gewähnt, heiſst, man täuſcht ſich bei derſelben, indem man ſich einbildet, man habe eine ſolche Verſtandeserleuchtung wirklich, und es ſich doch nur vorſtellt. Durch dieſes gewähnt drückt alſo Kant aus, daſs das Geheimniſs ein bloſser Gedanke ſei, dem es an einem wirklichen Gegenſtande in der Erfah-

rung fehle, dafs man aber gemeiniglich diefen Gedanken für die Sache felbft nehme.

2. In allen Glaubensarten, die fich auf Religion beziehen, ftöfst das Nachforfchen nach dem letzten Grunde ihrer innern Befchaffenheit unvermeidlich auf ein Geheimnifs. Diefes Geheimnifs ift etwas Heiliges; fonft könnte es nicht zur Religion gehören, welche auf Heiligung abzweckt. Aber diefes Geheimnifs, wenn es anders nicht blofs Vorftellung, fondern ein wirkliches Etwas, ein Gegenftand feyn foll, mufs doch von jedem Einzelnen gekannt (weil es fonft kein Gegenftand des Forfchens feyn könnte), aber doch nicht öffentlich bekannt, d. i. allgemein mitgetheilt werden können (weil es fonft kein Geheimnifs, etwas was nicht allgemein bekannt ift, feyn könnte). Wir haben alfo hier zwei wefentliche Merkmale des Geheimniffes in der Religion. Als zur Religion gehörig mufs es etwas Heiliges, d. i. ein moralifcher Gegenftand feyn; es mufs aber doch, als ein moralifcher Gegenftand, oder Gegenftand der praktifchen Vernunft, moralifch erkannt werden können, d. h. eine folche Erkenntnifs von ihm möglich feyn, die zwar nicht zum Begreifen des Gegenftandes, aber doch zum praktifchen Gebrauch, oder dem moralifch Handeln dient und zu demfelben unentbehrlich ift. Als etwas Geheimes kann es nicht für den theoretifchen Gebrauch dienen, oder etwas Begreifliches feyn, weil es alsdann auch Jedermann müfste mittheilbar feyn, und alfo auch äufserlich und öffentlich bekannt werden können (R. 207).

3. Der Gegenftand, den wir Geheimnifs nennen, ift alfo nicht ein Gegenftand des Wiffens (der theoretifchen Erkenntnifs), fondern des Glaubens (eines für das Subject zureichenden Fürwahrhaltens). Diefer Glaube kann nun entweder für einen göttlich eingegebenen gehalten werden, d. i. ein folches Fürwahrhalten, das übernatürlich gewirkt worden ift; oder für einen reinen Vernunftglauben, d. i. ein folches Fürwahrhalten, das mit dem moralifch Handeln,

wenn daffelbe gehörig entwickelt wird, für unzertrennlich verbunden erkannt wird. So man aber nicht durch die gröfste Noth gedrungen wird, einen göttlich eingegebenen Glauben anzunehmen, wird man es fich wohl zur Maxime machen, es mit dem reinen Vernunftglauben zu halten; denn ein göttlich eingegebener Glaube ift, als etwas überfinnlich gewirktes, weder felbft ein Gegenftand irgend einer Erkenntnifs, noch wird durch ihn ein Gegenftand deffelben zu irgend einem Zweck begriffen. Ein folcher Glaube ift nehmlich nicht mit dem freien Willen im Zufammenhange, ich mufs nicht etwa den Gegenftand annehmen, weil ich moralifch handeln foll, welches eine freie Handlung ift (welches bei dem reinen Vernunftglauben der Fall ift); fondern ich mufs den Gegenftand annehmen, weil ich, durch übernatürlichen Einflufs leidend, nicht anders kann, wodurch fo gar die von diefem Glauben abhängende moralifche Handlung aufhört frei zu feyn, und nothwendig wird. Man kann aber auch nicht etwa Gefühle für Geheimniffe halten, als wenn wir Geheimniffe fühlen könnten, denn ein Geheimnifs ift ein Erkenntnifs, es befteht in der Beziehung einer Vorftellung auf einen Gegenftand, der aber nicht begriffen werden kann, folglich kann ein Gefühl kein Geheimnifs feyn. Giebt es alfo Geheimniffe, fo müffen fie etwas in der praktifchen Vernunft, folglich Gegenftände eines reinen Vernunftglaubens feyn (R. 208).

4. Ob es dergleichen Geheimniffe gebe, läfst fich *a priori* und objectiv nicht ausmachen; wir müffen alfo nachfuchen, ob fich dergleichen in dem Subjectiven unferer moralifchen Anlage finde. Wir dürfen aber nicht etwa die unerforfchlichen Urfachen des Moralifchen in uns zu den heiligen Geheimniffen zählen, denn diefe laffen fich zwar felbft nicht erkennen, und find alfo Geheimniffe; aber die Wirkungen derfelben find doch theoretifch erkennbar und find alfo als Erkenntniffe mittheilbar. Heilige Geheimniffe aber follen überhaupt auch in ihren Wirkungen nur praktifch erkenn-

bar, und alſo der öffentlichen Mittheilung unfähig ſeyn. Aus der Beſtimmbarkeit der Willkühr des Menſchen durch das unbedingt gebietende moraliſche Geſetz (einer als Unabhängigkeit von der ſinnlichen Triebfeder theoretiſch erkennbaren Wirkung) wird dem Menſchen die Freiheit ſeines Willens kund; dieſe Freiheit iſt alſo kein Geheimniſs, denn das Erkenntniſs derſelben kann in ihrer Wirkung, der moraliſchen Willensbeſtimmung, Jedermann mitgetheilt werden. Nun iſt der unerforſchliche Grund dieſer Eigenſchaft zwar ein Geheimniſs, aber kein heiliges Geheimniſs; denn dazu müſsten die Wirkungen der Freiheit, oder die Beſtimmung des Willens durchs Moralgeſetz ſelbſt nicht erkennbar, und dieſer Gegenſtand dennoch der praktiſchen Vernunft unentbehrlich ſeyn. Aber dieſe Freiheit des Willens iſt es eben, die uns unvermeidlich auf Geheimniſſe führt, wenn ſie auf die Wirklichmachung der moraliſchen Beſtimmung des Menſchen, oder ſeines moraliſchen Endzwecks angewandt wird (R. 209).

5. So iſt die Urſache der allgemeinen Schwere aller Materie in der Welt uns unbekannt und kann von uns nie erkannt werden, weil ſchon der Begriff von ihr eine erſte und unbedingt ihr ſelbſt beiwohnende Bewegungskraft vorausſetzt (ſ. Anziehungskraft). Aber ſie iſt doch kein Geheimniſs, ſondern kann jedem offenbar gemacht werden, weil ihr Geſetz hinreichend bekannt iſt. Wenn Newton ſie gleichſam wie die göttliche Allgegenwart in der Erſcheinung (*omnipraeſentia phaenomenon*) vorſtellt; ſo iſt das bloſs eine erhobene Analogie. — Es giebt Geheimniſſe, Verborgenheiten (*arcana*) der Natur; es kann Geheimniſſe (Geheimniſshaltung, *arcana*) der Politik geben, die nicht öffentlich bekannt werden ſollen; aber beide können uns doch bekannt werden. In Anſehung deſſen, was zu erkennen allgemeine Menſchenpflicht iſt (nehmlich des Moraliſchen), kann es kein Geheimniſs geben. Aber in Anſehung deſſen, was nur Gott thun kann, wozu etwas ſelbſt zu thun unſer Vermögen, mithin auch unſere Pflicht überſteigt, da kann

es nur ein eigentliches, nehmlich heiliges Geheimnifs (*myfterium*) der Religion geben, wovon uns etwa nur, dafs es ein folches gebe, zu wiffen, und es zu verftehen, nicht eben einzufehen, nützlich feyn möchte (R. 209*).

6. Der Menfch kann den mit der reinen moralifchen Gefinnung unzertrennlich verbundenen Vernunftbegriff des höchften Guts (nicht allein von Seiten der dazu gehörigen Glückfeligkeit, fondern auch der nothwendigen Vereinigung der Menfchen zu dem ganzen Zweck, der im Weltganzen mit der reinften Sittlichkeit verbundenen allgemeinen, jener gemäfsen, Glückfeligkeit) nicht felbft wirklich machen, gleichwohl trifft er aber in fich die Pflicht an, darauf hinzuwirken, und fo findet er fich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranftaltung eines moralifchen Weltherrfchers hingezogen, durch welchen jener Zweck allein möglich ift, und nun eröffnet fich vor ihm der Abgrund eines Geheimniffes, von dem, was Gott hierbei thut, ob ihm überhaupt etwas, und was ihm (Gott) befonders zuzufchreiben fei, indeffen dafs der Menfch an jeder Pflicht nichts anders erkennt, als was er felbft zu thun habe, um jener ihm unbekannten, wenigftens unbegreiflichen, Ergänzung (durch das, was Gott thut, und eigentlich das heilige Geheimnifs ift) würdig zu feyn (R. 210 f.).

7. Diefer Vernunftbegriff eines moralifchen Weltherrfchers ift eine Aufgabe für unfere praktifche Vernunft; denn ohne ihn ift es uns fchlechterdings unmöglich, uns die Erreichung des höchften Guts, welches doch das uns durch das Sittengefetz felbft vorgefteckte Ziel unfres Strebens feyn foll, als möglich zu denken, und dies ift doch zum Streben nach jedem Zweck durchaus nothwendig. Es liegt uns aber nicht fowohl daran, zu wiffen, was Gott an fich felbft (feine Natur) fei, fondern was er für uns als moralifche Wefen fei. Und da müffen wir nun, zum Behuf diefer Beziehung Gottes auf uns als moralifche Wefen (ohne welche Beziehung wir gar nichts an Gott erkennen können), die

göttliche Naturbeſchaffenheit ſo denken und annehmen, als es zu dieſem Verhältniſſe, in der ganzen zur Ausführung ſeines Willens (zur Beförderung des höchſten Guts, in Anſehung des Theils deſſelben, der lediglich allein von ihm abhängt, der Glückſeligkeit) erforderlichen Vollkommenheit, nöthig iſt. So müſſen wir ihn z. B. als ein unveränderliches Weſen annehmen, weil er ſonſt nicht immer denſelben Willen oder dieſelbe Macht haben würde, das höchſte Gut zu wollen und zu befördern; als ein allwiſſendes Weſen, weil er ſonſt nicht unſer Verhalten bis zum Innerſten unſerer Geſinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunſt erkennen und darnach unſer Schickſal, ſo weit es nicht von uns abhängt, einrichten könnte; als ein allmächtiges Weſen, weil er ſonſt nicht die unſeren Geſinnungen und dem daraus entſpringenden Verhalten angemeſſenen Folgen ertheilen könnte (R. 211. P. 252).

8. Dieſem Bedürfniſſe der praktiſchen Vernunft gemäſs iſt nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott

a. als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. i. moraliſch, als heiligen Geſetzgeber;

b. als den Erhalter des menſchlichen Geſchlechts, d. i. moraliſch, als gütigen Regierer und moraliſchen Verſorger deſſelben;

c. als den Verwalter ſeiner eigenen Geſetze, d. i. moraliſch, als gerechten Richter.

9. Dieſer Glaube enthält eigentlich kein Geheimniſs, denn er drückt gar nicht eine ſpeculative Erkenntniſs des Weſens Gottes aus, ſondern lediglich das moraliſche Verhältniſs Gottes zum menſchlichen Geſchlecht, daſs wir nehmlich bei der Befolgung des Moralgeſetzes einen heiligen Geſetzgeber, gütigen Verſorger und gerechten Richter vorauszuſetzen genöthigt ſind. Auch bietet ſich dieſer Glaube aller

menfchlichen Vernunft von felbft dar, und wird daher in der Religion der meiften gefitteten Völker angetroffen. Er liegt in dem Begriffe eines Volks, als eines gemeinen Wefens, worin eine folche dreifache obere Gewalt (*pouvoir*) jederzeit gedacht werden mufs, nehmlich die gefetzgebende, die vollziehende und die richterliche Gewalt. Hier wird diefes nur nicht juridifch oder zum Behuf einer äufserlichen Gefetzgebung, fondern ethifch, zum Behuf der innerlichen oder Tugendgefetzgebung, vorgeftellt, daher diefe dreifache Qualität des moralifchen Oberhaupts des menfchlichen Gefchlechts in einem und demfelben Wefen vereinigt gedacht werden kann, die in einem juridifch bürgerlichen Staate nothwendig unter drei verfchiedenen Subjecten vertheilt feyn müfste (R. 311 f.).

10. In der heiligen Weiffagungsgefchichte der letzten Dinge (Matth. 25, 31 ff.) wird der Weltrichter, eigentlich der, welcher die zum Reiche des guten Princips (in welchem das Sittengefetz die Gefinnungen regiert) Gehörenden unter feine Herrfchaft nehmen und fie ausfondern wird, Menfchenfohn genannt. Das fcheint anzuzeigen, dafs die Menfchheit felbft ihrer Einfchränkung und Gebrechlichkeit fich bewufst, in diefer Auswahl den Ausfpruch thun werde. Das ift eine Gütigkeit, die doch der Gerechtigkeit nicht Abbruch thut. Dagegen kann der Richter der Menfchen in feiner Gottheit, d. i. wie er zu unferm Gewiffen nach dem heiligen von uns anerkannten Gefetze und unferer eigenen Zurechnung fpricht, vorgeftellt (der heilige Geift), nur als nach der Strenge des Gefetzes richtend gedacht werden; weil wir fchlechterdings nicht wiffen, wie viel auf Rechnung unfrer Gebrechlichkeit uns zu Gute kommen kann (R. 211 *).

11. Dafs diefe Idee (eines dreifachen Verhältniffes Gottes zu uns als moralifchen Wefen) in der allgemeinen Menfchenvernunft liegt, wenn man fich eine Volks- und (nach der Analogie mit derfelben) eine Weltregierung denken will, ift auch allein der Grund, warum

ſo viel alte Völker in dieſer Idee übereinkamen. Folgende Religionen hatten z. B. dieſe drei göttlichen Perſonen:

a. die Religion des Zoroaſter: den Ormuzd, Mithra und Arihman;

b. die Religion der Hindus: den Brahma, Wiſchnu und Siewen;

c. die Religion der Aegypter: den Phta, Kneph und Neith;

d. die Religion der Gothen: den Odin, die Freya und den Tor;

e. die Religion der Juden: den Schöpfer, Sohn und Geiſt Gottes. *)

(R. 212 *).

12. Demungeachtet iſt Glaube an Gott in dieſer moraliſchen Beziehung zuerſt in der chriſtlichen Glaubenslehre und in derſelben allein der Welt öffentlich aufgeſtellt worden. Und doch iſt dieſer Glaube an Gott, und an dieſes ſein dreifaches Verhältniſs zu uns, ſeinen moraliſchen Weſen, ſo wichtig; denn er hat das moraliſche Verhältniſs der Menſchen zum höchſten Weſen, daſs wir ihn als unſern Geſetzgeber verehren und ihm gehorchen müſſen, daſs wir ihm die Ergänzung deſſen, was wir bei unſerm redlichſten Willen und Streben nicht erreichen können, zutrauen, und daſs wir ihn als unſern Richter betrachten müſſen, zum Behuf einer Religion überhaupt, von ſchädlicher Vermenſchlichung der Vorſtellung von Gott gereinigt und der ächten Sittlichkeit eines Volks Gottes angemeſſen gemacht. Jene drei

*) Den Juden war folglich die Dreieinigkeitslehre nicht unerhört, und da ſie Jeſus nicht wiſſenſchaftlich vortrug, ſo war ſeine Lehre davon eine rein jüdiſche Vorſtellung, nur mit dem Unterſchiede, daſs er behauptete, der Sohn Gottes wohne in ihm ſelbſt.

Verhältniſſe Gottes zu uns gründen ſich auf drei moraliſche Eigenſchaften, welche Gott ausſchlieſsungsweiſe zukommen, Heiligkeit, Seligkeit und Weisheit. Dieſe Eigenſchaften in Verbindung mit jenen Verhältniſſen enthalten alles in ſich, wodurch Gott der Gegenſtand der Religion wird, und denen angemeſſen die metaphyſiſchen (nicht moraliſchen) Vollkommenheiten, z. B. ſeine Allmacht, Allwiſſenheit u. ſ. w. ſich von ſelbſt in der Vernunft hinzufügen. Da nun dieſer Glaube durch die chriſtliche Lehre zuerſt in dieſer moraliſchen Beziehung iſt aufgeſtellt worden, ſo kann man die Bekanntmachung deſſelben wohl die Offenbarung desjenigen nennen, was für die Menſchen durch ihre eigene Schuld bis dahin ein Geheimniſs war (R. 213. P. 236. *).

13. Nach dieſer Vorſtellung der Gottheit ſoll nun

a. der höchſte Geſetzgeber als ſolcher nicht als gnädig und nachſichtlich (indulgent) für die Schwäche der Menſchen, auch nicht als despotiſch und bloſs nach ſeinem unbeſchränkten Recht gebietend, ſondern als heilig oder bloſs moraliſche Geſetze gebend;

b. der höchſte Erhalter und Regierer als ſolcher nicht als unbedingt gütig und wohlwollend gegen ſeine vernünftigen Weſen, auch nicht als gleichgültig gegen ſie und unbekümmert um ſie, ſondern als gütig mit Rückſicht auf die moraliſche Beſchaffenheit derſelben, dadurch ſie ihm wohlgefallen, und ſo, daſs er ihr Unvermögen in moraliſcher Vollkommenheit erſt nach dieſer Rückſicht ergänzt;

c. der höchſte Richter als ſolcher nicht als gütig und erbittlich, welches einen Widerſpruch enthält, aber auch nicht als der heilige Geſetzgeber, vor dem kein Menſch gerecht iſt, ſondern als gerecht, d. i. als ein ſolcher Richter, der die Uebereinſtimmung der Menſchen mit dem heiligen Geſetze zugleich darnach beurtheilt, wie weit Menſchenkinder der Forderung des Geſetzes

gemäſs ſeyn können, vorgeſtellt werden (R. 214.). Nach dieſer Erklärung widerſpricht die Trinitätslehre der Vernunft nicht, und Gott bleibt bei derſelben immer Ein höchſtes Weſen.

14. Nimmt man aber dieſen Glauben an eine göttliche Dreieinigkeit nicht bloſs als Vorſtellung einer praktiſchen Idee, ſondern als einen ſolchen, der das vorſtellen ſoll, was Gott an ſich ſelbſt ſei, ſo würde er ein alle menſchliche Begriffe überſteigendes, und folglich einer Offenbarung für die menſchliche Faſſungskraft unfähiges Geheimniſs ſeyn. Man würde damit dieſen Glauben, an eine vermeintliche Einſicht in das Weſen Gottes, zum anthropomorphiſtiſchen Symbol eines Kirchenglaubens machen, und dadurch für die ſittliche Beſſerung nicht das mindeſte ausrichten. Geheimniſs (in einer Beziehung) iſt alſo nur das, was in theoretiſcher Abſicht (zur Beſtimmung der Natur des Objects an ſich) alle unſere Begriffe überſteigt, und was man in praktiſcher Beziehung ganz wohl verſtehen und einſehen, und das folglich (in dieſer andern Beziehung) geoffenbaret werden kann. Von der letztern Art iſt nun das Geheimniſs der göttlichen Dreieinigkeit, welches man, nach der Ordnung der drei Verhältniſſe der Gottheit (moraliſche Perſonen *) genannt) zu uns, als moraliſchen Weſen, in folgende drei uns durch unſere eigene Vernunft geoffenbarte Geheimniſſe eintheilen kann (R. 214. f.).

15. 1. Das Geheimniſs der Berufung der Menſchen zu Bürgern eines ethiſchen Staats. Wir können uns die allgemeine unbedingte Unterwerfung des Menſchen unter die göttliche Geſetzgebung nicht anders

*) Moraliſche Perſonen ſind nicht verſchiedene Subjecte, deren jedes ſein eigenes Weſen hat, denn das wären phyſiſche Perſonen. Ein und daſſelbe Weſen kann ſehr wohl eine verſchiedene moraliſche Perſönlichkeit haben, z. B. in Rückſicht auf ſeine Familie Vater, in Rückſicht auf ſeine Gattin Ehemann, in Rückſicht auf ſeine Amtsverhältniſſe Richter ſeyn.

denken, als fofern wir uns zugleich als feine Gefchöpfe anfehen; fo wie Gott nur darum als Urheber der Naturgefetze angefehen werden kann, weil er der Schöpfer der Naturdinge ift. Es ift aber für unfere Vernunft fchlechterdings unbegreiflich, wie Wefen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte erfchaffen feyn follen, weil das gefchaffene Wefen feine Einrichtung vom Schöpfer hat, und folglich als von diefer Einrichtung abhängig nicht frei feyn kann. Alfo läfst fich die göttliche, heilige, mithin blofs freie Wefen angehende Gefetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung derfelben durch unfere Vernunfteinficht nicht vereinbaren; fondern man mufs jene fchon als exiftirende freie Wefen betrachten, welche nicht durch ihre Naturabhängigkeit, vermöge ihrer Schöpfung, fondern durch eine blofs moralifche, nach Gefetzen der Freiheit mögliche, Nöthigung, d. i. eine Berufung zur Bürgfchaft im göttlichen Staate beftimmt werden. So ift die Berufung zu diefem Zwecke moralifch ganz klar, für die Speculation aber oder theoretifch ift die Möglichkeit folcher Berufenen (die doch gefchaffen, und folglich von dem Berufenden ganz abhängig find) ein undurchdringliches Geheimnifs (R. 216. f.) f. Berufung.

16. 2. Das Geheimnifs der Genugthuung. Der Menfch (fo wie wir ihn kennen) ift verderbt und keinesweges jenem heiligen Gefetze angemeffen. Da ihn die Güte Gottes aber zu einer befondern Art zu exiftiren (zum Gliede des Himmelreichs oder ethifchen Staats) eingeladen hat, fo mufs Gott auch den Mangel der hierzu erforderlichen Tauglichkeit des Menfchen aus der Fülle feiner (Gottes) eigenen Heiligkeit erfetzen können. Diefes ift aber der Spontaneität (welche bei allem moralifchen Guten oder Böfen, das ein Menfch an fich haben mag, vorausgefetzt wird) zuwider, nach welcher ein folches moralifches Gute nicht von einem Andern, fondern von ihm (dem es foll zugerechnet werden) felbft herrühren mufs. Die Genugthuung anzunehmen, kann alfo nur ein moralifches Bedürfnifs feyn, fürs Erkennen oder für die Speculation ift fie ein unerreichbares Geheimnifs (R. 216. f.), f. Rechtfertigung.

17. 3. Das Geheimniſs der Erwählung. Die moraliſch gläubige Annehmung der Genugthuung (in 16.) iſt eine Willensbeſtimmung zum Guten, die ſchon eine gottgefällige Geſinnung im Menſchen vorausſetzt, die dieſer aber nach dem natürlichen Verderben in ſich von ſelbſt nicht hervorbringen kann. Daſs aber eine himmliſche Gnade in dem Menſchen wirken ſoll, die dieſen Beiſtand durch unbedingten Rathſchluſs einem Menſchen bewilligt (weil es unbegreiflich iſt, wie der böſe Menſch von ſelbſt gut werden kann, und jene Gnade folglich vor der zum Guten wirkenden Spontaneität des Menſchen gedacht werden muſs, und alſo nicht als Rückſicht darauf nehmend gedacht werden kann), dem andern verweigert, und der eine Theil unſers Geſchlechts zur Seligkeit der andere zur ewigen Verwerfung auserſehen werde, iſt für uns, in theoretiſcher Abſicht, ſchlechterdings ein Geheimniſs (R. 217.).

18. Wie es aber zugeht, daſs

a. überhaupt ein ſittlich Gutes oder Böſes in der Welt ſei;

b. das Gute in dem Menſchen (wenn das Böſe in jedem und zu jeder Zeit iſt) wieder hergeſtellt werde;

c. dieſes an einigen Menſchen geſchieht, und andere davon ausgeſchloſſen bleiben;

hat uns Gott nicht geoffenbaret, auch würden wir eine Offenbarung darüber nicht verſtehen. Aus der Freiheit des Menſchen läſst ſich nehmlich nichts erklären und begreiflich machen, ſondern die Urſachen der freien Handlungen auf Erden liegen in einem nie aufzuhellenden Dunkel. Nun liegt aber der Grund der angeführten drei Stücke (a—c) zugleich in der Freiheit des Menſchen; wir können ſie daher eben ſo wenig erklären, als wir die Geſchichte des Menſchen aus der Freiheit nach dem Geſetze der Urſachen und Wirkungen (der Cauſalität) begreifen können. Ueber die allgemeingültige Regel unſers Verhaltens aber (das Sittengeſetz als Beſtimmungsgrund unſers Willens, nicht

um dieses Verhältnifs zu begreifen, sondern um darnach zu handeln) ist uns alles, was wir bedürfen, durch Vernunft und Schrift, hinreichend offenbart, und diese Offenbarung ist zugleich für jeden Menschen verständlich (R. 217. ff.).

19. Lehrlingen der Religion muthet man gemeiniglich den Glauben an Geheimnisse zu, weil es uns nicht zur Weigerung ihrer Annahme berechtigt, dass wir sie nicht begreifen (die Möglichkeit des Gegenstandes derselben einsehen) können. Denn, sagt man, das Fortpflanzungsvermögen organischer Cörper begreift auch kein Mensch, und man kann sich darum doch nicht weigern, es anzunehmen, ob es gleich für uns ein Geheimnifs ist und bleiben wird. Aber wir verstehen doch sehr wohl, dass wir mit dem Ausdruck Fortpflanzungsvermögen das Vermögen meinen, organische Wesen zu erzeugen, die den sie erzeugenden organischen Wesen ähnlich sind. Wir wissen nehmlich die Sache aus der Erfahrung, denn es geschieht, und wir haben folglich einen Erfahrungsbegriff von diesem Gegenstande, mit dem Bewufstseyn, dass darin kein Widerspruch sei. Man kann nun, eben so, von einem jeden zum Glauben aufgestellten Geheimnisse mit Recht fordern, dass man verstehe, was unter demselben gemeint sei, z. B was der Ausdruck Berufung sagen wolle, denn sonst könnten wir bei diesem Worte nicht einmal etwas denken. Man fordert aber hiermit nicht etwa, dass man die Wörter, wodurch es angedeutet wird, einzeln verstehe, sondern dass sie in einen Begriff zusammengefasst einen Sinn geben. Dass, wenn man seinerseits es nun nicht am ernstlichen Wunsch ermangeln lässt, Gott uns dieses Erkenntnifs wohl durch Eingebung zukommen lassen könne, lässt sich nicht denken; denn wir sind dieses Erkenntnisses auf keine Weise fähig, weil die Natur unseres Verstandes dessen unfähig ist, also können wir es nie haben. Was uns Gott offenbaren soll, das müssen wir verstehen können (R. 217. *).

20. Man kann in praktischer Beziehung (wenn

von Pflicht die Rede ift) gar wohl verftehen, was Freiheit fei. Dafs wir fie aber auch in theoretifcher Abficht, was die Caufalität derfelben (gleichfam ihre Natur) betrifft, verftehen follten, läfst fich ohne Widerfpruch nicht einmal denken (R. 218. *).

21. Dafs der Menfch

a. durchs moralifche Gefetz zum guten Lebenswandel berufen fei;

b. durch unauslöfchliche Achtung für das moralifche Gefetz auch zum Zutrauen zu dem heiligen Gefetzgeber und zur Hoffnung, ihm genug thun zu können, Verheifsung in fich finde;

c. die letztere Erwartung mit dem ftrengen Gebote diefes Gefetzgebers zufammenhaltend fich beftändig prüfen müffe;

darüber belehren und dahin treiben zugleich Vernunft, Herz und Gewiffen, und das ift das Moralifche, was wir von jenen drei Geheimniffen begreifen können. Es ift unbefcheiden, zu verlangen, dafs uns noch mehr eröffnet werde (R. 219.).

22. Das Geheimnifs der Dreieinigkeit, das alle jene drei genannten (15—17.) in einer Formel befafst, ift dennoch damals erft offenbart worden, als es öffentlich gelehrt und zum Symbol einer ganz neuen Religionsepoche gemacht wurde. Solenne Formeln enthalten gewöhnlich ihre eigene, blofs für die, welche zu einem befondern Verein (z. B. zur chriftlichen Religionsgefellfchaft) gehören, beftimmte und nicht von jedem verftandene Sprache. Diefe Sprache ift bisweilen myftifch, und man follte fich auch billig (aus Achtung) derfelben nur zum Behuf einer feierlichen Handlung bedienen, wie etwa z. B. bei der Taufe. Das höchfte, für Menfchen nie völlig erreichbare, Ziel der moralifchen Vollkommenheit endlicher Gefchöpfe ift aber die Liebe des Gefetzes (R. 219. f.).

23. Nach dieser Idee würde es in der Religion ein Glaubensprincip seyn: Gott ist die Liebe (1 Joh. 2, 16.); in ihm kann man den Liebenden

a. (mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens an Menschen, so fern sie seinem heiligen Gesetze angemessen sind), den Vater;

b. (so fern er sich in seiner alles erhaltenden Idee, dem von ihm selbst gezeugten und geliebten Urbilde der Menschheit darstellt) den Sohn;

c. (so fern er dieses Wohlgefallen auf die Bedingung der Uebereinstimmung der Menschen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einschränkt, und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweiset) den heiligen Geist

verehren, eigentlich aber nicht in so vielfacher Persönlichkeit anrufen (denn das würde eine Verschiedenheit der Wesen andeuten, er ist aber immer nur ein einiger Gegenstand) (R. 206. ff.).

24. Der heilige Geist ist der eigentliche Richter der Menschen vor ihrem Gewissen, denn in ihm wird die Liebe zu Gott als Seligmacher in Vereinigung mit der Gottesfurcht vor dem Gesetzgeber vorgestellt (das Bedingte in Vereinigung mit dem Bedingten, also als von beiden ausgehend), ausserdem dass er in alle Wahrheit (Pflichtbeobachtung) leitet (Joh. 16, 13.). Das Richten ist nehmlich entweder

a. das über Verdienst und Mangel des Verdienstes; oder

b. das über Schuld und Unschuld.

Gott als die Liebe betrachtet (in seinem Sohn) richtet die Menschen nach a., und da ist sein Ausspruch: würdig oder nicht würdig. Diejenigen, denen das erste zukömmt, sondert er als die Seinen aus, die übrigen gehen leer aus, s. Richten. Dagegen ist die Sentenz des Richters nach Gerechtigkeit (des eigentlich so zu nennenden Richters, unter

dem Namen des heiligen Geiſtes) nach b., und da iſt ſein Ausſpruch: ſchuldig oder unſchuldig, d. i. Verdammung oder Losſprechung. Das Richten bedeutet im erſten Falle die Ausſonderung des Verdienten von dem Unverdienten in der Bewerbung um den Preis (die Seligkeit). Unter Verdienſt aber wird hier bloſs ein Vorzug in der Moralität in Vergleichung mit andern Menſchen verſtanden. Die Würdigkeit heiſst die moraliſche Empfänglichkeit für eine ſolche Güte. Der Richter nach a. fället das Urtheil der Wahl zwiſchen zwei ſich um den Preis (die Seligkeit) bewerbenden Perſonen oder Partheien; der Richter nach b. (der eigentliche Richter) fället die Sentenz über eine und ebendieſelbe Perſon vor dem Gewiſſen, das zwiſchen Ankläger und Sachwalter den Ausſpruch thut. Angenommen, daſs alle Menſchen unter der Sündenſchuld ſtehen, einigen aber doch ein Verdienſt zu ſtatten komme, ſo findet der Ausſpruch des Richters aus Liebe ſtatt, deſſen Mangel nur ein Abweiſungsurtheil nach ſich ziehet, wovon aber das Verdammungsurtheil (indem der Menſch alsdann dem Richter aus Gerechtigkeit anheim fällt) die unausbleibliche Folge ſeyn würde. Auf ſolche Weiſe können nach Kants Meinung die ſcheinbar einander widerſtreitenden Stellen Joh. 5, 27. ff. Joh. 3, 17. 18. und Joh. 16, 8. vereinigt werden (R. 220.*).

Kant. Religion III. St. Allg. Anmerk. S. 207. ff.

Gehör,

auditus, *ouie*. Der Sinn, durch welchen wir den Schall und Klang oder Ton empfinden. Er iſt ein Sinn der Organempfindung, weil ein gewiſſes Organ oder Werkzeug, das Ohr, nöthig iſt, um uns dieſe Empfindung zu verſchaffen. Und zwar iſt er ein ſolcher Organſinn, deſſen Empfindungen nur den zu einem gewiſſen Gliede des Cörpers (dem Ohre) gehörenden Nerven afficiren. Er gehört ferner zu den drei Organſinnen, die mehr objectiv als ſubjectiv ſind, d. i., als Fähigkeiten zur empiriſchen Anſchauung, mehr zur Erkenntniſs des äuſsern Gegenſtandes beitragen, als daſs ſie das Be-

wufstſeyn des afficirten Organs rege machen. Er iſt alſo einer von den fünf äuſsern, von der Natur für das Thier, zum Unterſcheiden der Gegenſtände, zubereiteten Eingängen, und zwar einer von den Sinnen, durch die wir bloſs mittelbar (vermittelſt des Schalles, Klanges oder Tons) wahrnehmen (A. 46. ff.).

2. Man erkennt durch die Luft, die uns umgiebt, und vermittelſt derſelben (denn Schall und Klang ſind nichts anders als Empfindungen der erſchütterten Luft), einen entfernten Gegenſtand in groſsem Umfange. Der Schall iſt nehmlich die Empfindung der wellenartigen Bewegung des flüſſigen Cörpers, den man Luft nennt, welche Bewegung ſich im Raume nach allen Seiten verbreitet. Man kann ſich durch dieſes Mittel, deſſen Gebrauch durch das Stimmorgan (den Mund) geſchieht, am leichteſten und vollſtändigſten mit Andern in Gemeinſchaft der Gedanken und Empfindungen bringen. Vornehmlich aber iſt dieſes möglich, wenn die Laute, die jeder den Andern hören läſst, articulirt ſind, und in ihrer geſetzlichen Verbindung durch den Verſtand eine Sprache ausmachen (A. 48. f.).

3. Die Geſtalt des Gegenſtandes wird durchs Gehör nicht gegeben, und die Sprachlaute führen nicht unmittelbar zur Vorſtellung deſſelben, ſind aber eben darum die geſchickteſten Mittel, Begriffe zu bezeichnen. Denn ſie bedeuten an ſich nichts, auſser allenfalls innere Gefühle, d. i. Empfindungen unſeres Zuſtandes, nicht aber Objecte. Weil aber die Sprachlaute das geſchickteſte Mittel, Begriffe zu bezeichnen, ſind, das wir haben, ſo können Taubgebohrne, die eben darum auch ſtumm (ohne Sprache) bleiben müſſen, bloſs zu einem Analogon der Vernunft gelangen (A. 49.).

4. Durch das Gehör wird aber auch der Vitalſinn unbeſchreiblich lebhaft und mannichfaltig bewegt und geſtärkt. Dies geſchieht vermittelſt der Muſik, die ein regelmäſsiges Spiel von Empfindungen des Gehörs iſt, alſo gleichſam eine Sprache bloſser Empfindungen, ohne alle Begriffe, durch die ſie gedacht werden

könnten. Was die Farben fürs Gesicht sind, das sind die Töne der Musik (die Laute jener Sprache der Empfindungen) fürs Gehör; eine Mittheilung der Gefühle in die Ferne in einem Raume umher, an alle, die sich darin befinden, und ein gesellschaftlicher Genuss, der dadurch nicht vermindert wird, dass viele an ihm theilnehmen (A. 49.).

5. Der Sinn des Gehörs ist eben so unentbehrlich als der des Gesichts. Die Empfindungen durch denselben sind, wie bei jedem Organsinn, von dreierlei Art:

a. Die objective Empfindung, z. B. der Musik, wenn ich nehmlich die Musik selbst zum Gegenstande meiner Reflexion mache.

b. Die subjective Empfindung, wenn die Gehörsempfindung so stark wird, dass das Bewusstseyn der Bewegung des Gehörorgans stärker wird, als das der Beziehung auf einen äusseren Gegenstand. Z. B. wenn das Sprechen Anderer so stark ist, dass einem (wie man sagt) die Ohren davon wehthun. Dann wird man durch die kreischende Stimme taub, d. i. man kann vor der Heftigkeit der Gehörsempfindung nicht zum Begriff von dem kommen, was gesagt wird, sondern die Aufmerksamkeit ist bloss an der subjectiven Vorstellung, nehmlich der Veränderung des Gehörorgans geheftet (A. 51.). Je stärker nehmlich die Sinne, bei eben demselben Grade des auf sie geschehenen Einflusses, sich afficirt fühlen, desto weniger lehren sie. Eine stentorisch angestrengte Stimme betäubt (unterdrückt das Denken) (A. 53.).

c. Die Vitalempfindung, oder diejenige Empfindung, welche, auf Veranlassung mancher Gehörsempfindung, den ganzen Cörper durchdringt, so weit als Leben in ihm ist. Von dieser Art ist z. B. das Gräuseln, womit Ammenmährchen in später Abendzeit die Kinder zu Bette jagen, oder die Empfindungen, die auf der manchen Menschen eigenthümlichen Empfindlichkeit für gewisse Eindrücke (Idiosynkrasie) beruhen. So heisst es: er legte

einen so fürchterlichen Ausdruck auf jedes Wort, dafs es mir durch Mark und Bein schnitt. Dies ist die Beschreibung einer Vitalempfindung vermittelst des Gehörs (A. 47).

6. Uebrigens ist dieser Sinn ein solcher, der uns seine Empfindungen durch mechanischen Einfluss auf denselben liefert. Er ist ein Sinn der Wahrnehmung durch oberflächliche Empfindung (A. 52).

7. Dem Tauben dient das Gesicht statt des Gehörs, denn man kann ihm, wenn er nur sonst hat hören können, durch die Gebehrdung, also durch seine Augen, die gewohnte Sprache ablocken; wozu auch die Beobachtung der Lippen des Sprechenden gehört, s. Gefühl oder Sinn der Betastung. — Der Mangel eines musikalischen Gehörs, obgleich das blofsphysische unverletzt ist, da das Gehör zwar Laute aber nicht Töne vernehmen, der Mensch also zwar sprechen aber nicht singen kann, ist eine schwer zu erklärende Verkrüppelung; so wie es Leute giebt, die sehr gut sehen, aber keine Farben unterscheiden können, und denen alle Gegenstände wie im Kupferstich erscheinen, s. Farbenkunst (A. 55).

8. Welcher Mangel oder Verlust eines Sinnes ist wichtiger, der des Gehörs oder des Gesichts? — Der erstere ist, wenn er angebohren wäre, unter allen am wenigsten ersetzlich; ist er aber nur später, nachdem der Gebrauch der Augen, es sei zur Beobachtung des Gebehrdenspiels, oder, noch mittelbarer durch Lesung einer Schrift schon cultivirt worden, erfolgt: so kann ein solcher Verlust, vornehmlich bei einem Wohlhabenden, noch wohl nothdürftig durchs Gesicht ersetzt werden. Aber ein im Alter Taubgewordener vermifst dieses Mittel des Umgangs gar sehr, und, so wie man viele Blinde sieht, welche gesprächig, gesellschaftlich und an der Tafel fröhlich sind, so wird man schwerlich einen, der sein Gehör verloren hat, in Gesellschaft anders als verdriefslich, mifstrauisch und unzufrieden antreffen. Er sieht in den Mienen der Tischgenossen

allerlei Ausdrücke von Affect oder wenigstens Interesse, und zerarbeitet sich vergeblich, ihre Bedeutung zu errathen, und ist, was den Umgang betrifft, zur Einsamkeit verdammt (A. 55. f.).

Kant. Anthropol. in pragm. Hins. §. 14. S. 46. f. — §. 16. S. 48. f. §. 17. S. 50 f. — §. 18. S. 52. ff.

Gehler Physik. Wörterb. Art. Gehör.

Gehorchen,

obedire, *obeir.* Wider Neigung Folge leisten (G. 44). Ein Gesetz der Sittlichkeit ist z. B. eine allgemeine Regel der Handlung für vernünftige Wesen, welche diese sich als Wesen, die einen freien Willen haben, selbst geben, und welcher sie also auch Folge leisten wollen. Haben diese Wesen aber zugleich sinnliche Neigungen, so ist die Neigung dem Gesetze zuweilen zuwider, da es aber dennoch als Gesetz befolgt werden soll, so wird dasselbe für diese sinnlichen Wesen ein Gebot, und wenn sie dem Gebot aus Neigung, also gern, entgegen handeln möchten, und dennoch, also wider Neigung, demselben Folge leisten, so gehorchen sie dem Gebot, s. Gebot.

2. Der reine Vernunftwille wählt nicht. Er gehorcht, in jedem sinnlichen Wesen, das einen Vernunftwillen hat, einem unnachlassichen Vernunftgebote. Dieses Vernunftgebot hat seinen Grund, objectiv oder den Gegenstand betreffend, in der Beschaffenheit der Dinge, aber so wie sie durch reine Vernunft allgemein beurtheilt werden müssen, und gründet sich nicht etwa auf Neigung, sondern auf Pflicht. Es soll nehmlich dem Gesetze gehorcht werden aus reiner Achtung für das Gesetz, ohne dass man durch Neigung für den Gegenstand der Handlung zu derselben bestimmt werde (P. 258).

Kant. Grundl. zur Metaphys. der Sitt. II. Abschn. S. 44.

Deſſ. Critik der pract. Vernunft. I. Th. II. B. II. Hauptſt. VIII S. 258.

Geiſt,

böſer, verführender, *ſpiritus malus*, *cacodaemon*, *eſprit malin*, *cacodémon*. Ein Weſen, dem die Verſuchung des Fleiſches nicht zur Milderung ſeiner Schuld angerechnet werden kann. Die Schrift drückt die Unbegreiflichkeit, woher das moraliſche Böſe zuerſt in uns gekommen ſeyn könne, zuſammt der nähern Beſtimmung der Bösartigkeit unſerer Gattung in der Geſchichtserzählung dadurch aus, daſs ſie das Böſe, zwar im Weltanfange, doch noch nicht im Menſchen, ſondern in einem Geiſte von urſprünglicher erhabener Beſtimmung voranſchickt; wodurch alſo der erſte Anfang alles Böſen überhaupt als für uns unbegreiflich (denn woher bei dieſem Geiſte das Böſe?), der Menſch aber nur als durch Verführung ins Böſe gefallen, alſo nicht von Grund aus (ſelbſt der erſten Anlage zum Guten nach) verderbt, vorgeſtellet wird (R. 47. f.).

Geiſt,

heiliger, ſ. Geheimniſs, 8. ff.

Geiſt,

in äſthetiſcher Bedeutung, *esprit*. Das durch Ideen belebende Princip im Gemüthe des Menſchen (U. 192. A. 161. 194.). Dasjenige aber, wodurch dieſes Princip (Vermögen) die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, iſt das, was die Gemüthskräfte (z. B. die Einbildungskraft) zweckmäſsig in Schwung verſetzt, d. i. in ein ſolches Spiel, welches ſich von ſelbſt erhält und ſelbſt die Kräfte dazu ſtärkt, und heiſst eine äſthetiſche Idee, ſ. Einbildungskraft, 12. und Idee, äſthetiſche (M. II, 692).

2. Geiſt als äſthetiſches Princip (Grundvermögen) iſt nichts anders, als das Vermögen der Darſtellung äſthetiſcher Ideen, ſ. Ideen, äſthetiſche (U. 192).

3. Die äſthetiſche Idee iſt eigentlich die einem gegebenen Begriffe beigeſellte Vorſtellung der Einbildungskraft, welche in ihrem freien Gebrauche mit einer ſolchen Mannichfaltigkeit der Theilvorſtellungen verbunden iſt, daſs für ſie kein Ausdruck gefunden werden kann, der einen beſimmten Begriff bezeichnet. Eine ſolche äſthetiſche Idee iſt z. B. in jener Auffchrift über dem Tempel der Iſis (der Mutter Natur) ausgedrückt: Ich bin alles, was da iſt, was da war, und was da ſeyn wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt. Die ganze Natur iſt hier als eine Perſon dargeſtellt, welche verſchleiert iſt; dies iſt aber eine Vorſtellung der Einbildungskraft von der Natur, die kein Ausdruck für einen beſtimmten Begriff völlig erreicht. Es läſst ſich nehmlich unter dieſer verſchleierten Perſon nichts Beſtimmtes denken, und alſo läſst ſich auch dieſes Bild durch Worte, welche Gedanken ausdrückten, nicht völlig erreichen und verſtändlich machen. Es iſt die Vorſtellung des Selbſtthätigen, des nach Zwecken Handelnden, des Ewigen, die Unbegreiflichen, das — — was ſich nicht ausdenken läſst und daher für den Verſtand immer unbeſtimmt bleibt. Das Gefühl dieſes Unnennbaren belebt nun die Erkenntniſsvermögen (Einbildungskraft und Verſtand) und verbindet Geiſt mit den Worten, d. h. ſie ſind nun kein todter Ausdruck, ſondern wie ſie durch Geiſt entſprungen ſind, ſo beleben ſie auch wieder die Erkenntniſsvermögen deſſen, der ſie lieſet (M. II, 699. U. 197).

4. Geiſt iſt alſo eigentlich das Talent, zu den äſthetiſchen Ideen den Ausdruck zu finden, durch den die dadurch bewirkte ſujective Gemüthsſtimmung, als Begleitung eines Begriffs, Andern mitgetheilt werden kann; und

unterscheidet sich vom Genie als ein Zweig desselben dadurch, dass das Genie auch selbst die ästhetische Idee zu einem gegebenen Begriff hervorbringt, der Geist aber nur einen solchen Ausdruck (in Worten, oder mit dem Pinsel oder Meissel) zu finden weiss, der in Andern die ästhetische Idee mit eben der belebenden Kraft erweckt, mit der sie im Urheber derselben wirkte. Alsdann sagt man, dass in dem Product eines solchen Genies Geist sei (U. 198), s. Genie.

5. Aus diesen Eigenschaften dessen, was man Geist nennt, erhellet, dass es ein productives Vermögen der Vernunft ist. Es unterscheidet sich dadurch von dem Geschmack, der ein bloßes regulatives Vermögen der Beurtheilungskraft ist. Der Geschmack beurtheilt die Form in der Verbindung des Mannichfaltigen in der Einbildungskraft, der Geist giebt das Muster für diese Form *a priori* der Einbildungskraft, s. Geschmack (A. 194 f.).

6. Der Geist giebt selbstgeschaffene Ideen, der Geschmack, wenn er mit dem Geist in einem Genie verbunden ist, giebt den Ideen die den Gesetzen der productiven Einbildungskraft angemessene Form, beschränkt sie also und bildet sie ursprünglich (nicht nachahmend) für diese Form, s. Geschmack. Ein mit Geist und Geschmack abgefasstes Product kann überhaupt Poesie genannt werden, und ist ein Werk der schönen Kunst; es mag nun den Sinnen vermittelst der Augen oder der Ohren unmittelbar vorgelegt werden, und also durch Maler - Garten - Bau- Ton - oder Dichtkunst (im engern Sinne dieses Worts) (A. 195).

7. *Esprit* nennen die Franzosen sowohl den Geist, als den Witz; der letztere ist aber ein eigenthümliches Verähnlichungsvermögen, welches dem Verstande, so fern er die Gegenstände unter Gattungen bringt, angehört (A. 153). Im Deutschen ist es anders. Man sagt:

ein Gedicht iſt recht nett und elegant, eine Rede iſt gründlich und zugleich zierlich, eine Geſchichte iſt genau und ordentlich, eine Dame in Geſellſchaft iſt hübſch, geſprächig und artig u. ſ. w. aber ohne Geiſt. Das heiſst nicht, es fehlt ihnen an Witz, ſondern ſie erregen kein Intereſſe durch Ideen (A. 161).

8. Kant ſchlägt vor, das franzöſiſche Wort *genie* mit dem deutſchen eigenthümlicher Geiſt auszudrücken. Denn unſere Nation läſst ſich bereden, die Franzoſen hätten ein Wort dafür aus ihrer eigenen Sprache, dergleichen wir in der unſrigen nicht hätten, ſondern von ihnen borgen müſsten, da ſie es doch ſelbſt aus dem Lateiniſchen (*genius*) geborgt haben, welches nichts anders als einen eigenthümlichen Geiſt bedeutet. Ein Geiſt nehmlich, der ſelbſt geſchaffene Ideen ausdrückt, iſt ein eigenthümlicher Geiſt, d. i. ein Genie.

9. Die Urſache aber, weswegen die muſterhafte Originalität des Talents mit dem myſtiſchen Namen eines eigenthümlichen Geiſtes (*genius*) belegt worden, iſt Folgendes. Derjenige, welcher Genie hat, kann ſich die Ausbrüche deſſelben nicht erklären. Er kann ſich gar nicht begreiflich machen, wie er zu einer Kunſt komme, die er nicht hat erlernen können. Nun iſt Unſichtbarkeit (der Urſache zu einer Wirkung) ein Nebenbegriff vom Geiſte, einem *genius*, der dem Talentvollen gleichſam ſchon in ſeiner Geburt beigeſellet worden, und deſſen Eingebung er nur folgt. — Die Gemüthskräfte aber müſſen bei dem, was man Geiſt nennt, vermittelſt der Einbildungskraft harmoniſch bewegt werden, weil ſie ſonſt nicht beleben, ſondern ſich einander ſtören würden. Da nun dieſe Bewegung durch die Natur des Subjects geſchehen muſs, ſo kann man das Genie ſo erklären: es iſt das Talent, durch welches die Natur der Kunſt die Regel giebt (A. 162), ſ. Genie.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 49. S. 192. ff.

Deff. Anthropol. in pragmat. Hinf. §. 47. S. 161. f. — §. 61. B. S. 194. f.

Geld,

pecunia, *argent.* Der Begriff des Geldes ift der eines folchen Gegenftandes, der ein Werkzeug ift, durch welches das Eigenthum von dem Einen auf den Andern übertragen werden kann. Diefer Begriff fcheint daher ganz aus der Erfahrung entfprungen zu feyn. Allein es wird fich zeigen, dafs diefer Begriff des gröfsten und brauchbarften aller Mittel des Verkehrs der Menfchen mit Sachen, Kauf und Verkauf (Handel) genannt, fich doch in lauter folche Verhältniffe auflöfen laffe, welche aus dem Verftande felbft entfpringen. Daher hat auch Kant den Begriff des Geldes in der metaphyfifchen Rechtslehre unterfucht, welche Unterfuchung ich eben hier erläutern will.

2. Zuvörderft hat Achenwall von dem Gelde folgende gute Namenerklärung gegeben, durch welche diefer Gegenftand von jedem andern hinreichend unterfchieden wird: es ift eine Sache, deren Gebrauch nur dadurch möglich ift, dafs man fie veräufsert (K. 121. f.). Man wufste alfo fchon längft, was man fich vom Gelde für einen Begriff zu machen habe; allein Achenwalls Erklärung, eben weil fie eine blofse Namenerklärung ift, giebt uns keinen Auffchlufs über die Möglichkeit einer folchen Sache. Achenwall zeigt indeffen durch diefe Erklärung doch zweierlei:

a. dafs der Zweck des Geldes fei, zur Veräufserung im Verkehr und nicht blofs zur Verfchenkung, fondern zur wechfelfeitigen Erwerbung (durch einen beläftigten Vertrag, *pactum onerofum*) zu dienen;

b. dafs es alle Waare repräfentire, nehmlich als ein (in einem Volke) allgemein beliebtes Mittel des Handels und nicht etwa felbft als Waare (d.

i. dasjenige, was an sich einen Werth hat, und sich auf das besondere Bedürfniss eines oder des andern im Volk bezieht) gedacht werde.

(K. 122. f.).

3. Um das zweite Stück (2, b) sich zu erläutern, denke man sich z. B. einen Scheffel Getreide; dieses hat geradezu den grössten Werth als Mittel zu menschlichen Bedürfnissen, denn es ist das beliebteste und nährendeste Nahrungsmittel. Dies ist es aber noch nicht allein, man kann auch damit Thiere füttern, die uns zur Nahrung, zur Bewegung und zur Arbeit an unserer statt dienen, und also auch vermittelst desselben Menschen erhalten und vermehren. Die Menschen aber, welche durchs Getreide erhalten und vermehrt werden, können dann jene Naturproducte, Getreide, Thiere u. s. w. immer wieder erzeugen, und auch durch Kunstproducte allen unsern Bedürfnissen zu Hülfe kommen. Diese Menschen verfertigen unsere Wohnung, Kleidung, verschaffen uns das, was uns zu einem ausgesuchten Genusse, oder zur Gemächlichkeit dient, kurz alles, was durch Industrie hervorgebracht wird. Vom Gelde kann man dieses nun nicht sagen, es hat nur darum einen Werth, weil man etwas anders dafür bekommen kann, was an sich Werth hat (Waare). Man kann das Geld selbst nicht geniessen, oder als ein Mittel des Genusses irgend wozu brauchen, darum sahe es Robinson Crusoe auf seiner wüsten (von andern Menschen lernen) Insel mit Recht als eine unnütze Sache an. Gleichwohl ist es in der menschlichen Gesellschaft, nehmlich im Verkehr unter einander, ein Mittel, was unter allen Sachen von der höchsten Brauchbarkeit ist (K. 123).

4. Hierauf lässt sich vorläufig folgende Realdefinition des Geldes gründen: es ist das allgemeine Mittel, den Fleiss der Menschen gegen einander zu verkehren (K. 123.)

5. So ist nun der Nationalreichthum, in sofern er vermittelst des Geldes erworben worden, eigentlich nur die Summe des Fleifses, mit dem Menschen sich unter einander lohnen, und welcher durch das in dem Volk umlaufende Geld repräsentirt wird. Was Geld heissen soll, dessen Erwerbung oder auch die Möglichkeit, es andern Menschen zu verschaffen, muss also selbst so viel Fleiſs gekostet haben, daſs dieser demjenigen Fleiſs, durch welchen die Waare (in Natur- oder Kunstproducten) hat erworben werden müssen, gleich komme. Denn wäre es leichter Geld als Waare anzuschaffen, so käme mehr Geld als Waare zu Markte, und so würde der Fleiſs in Verfertigung der Waare und so das Gewerbe überhaupt mit dem Erwerbfleisse abnehmen und endlieh aufhören. Daher können Banknoten und Assignaten nur durch die Ueberzeugung von der jeden Augenblick möglichen Umsetzung derselben in Baarschaft einen Werth erhalten. So ist der Erwerbfleiſs derer, die die Gold- und Silberbergwerke im Spanischen America anbauen, wahrscheinlich noch gröſser, als der auf die Verfertigung der Waaren in Europa verwendete, so daſs dadurch immer Fleiſs gegen Fleiſs in Concurrenz kommt (K. 124.)

6. Wie ist es aber möglich, daſs das, was anfänglich Waare war, endlich Geld ward? Dadurch, daſs ein groſser und machthabender Verthuer einer Materie, die er anfänglich bloſs zum Schmuck und Glanz seiner Diener, des Hofes, brauchte, die Abgaben von seinen Unterthanen in dieser Materie einfordert, und diejenigen, welche diese Materie hervorbringen, mit derselben wieder lohnt. Wenn z. B. ein Landesherr die Abgaben von seinen Unterthanen in Gold, Silber, Kupfer, Cauris (eine Art schöner Muschelschaalen), Makuten (eine Art Matten in Congo) u. s. w. einfordert, und die das Gold, Silber, Kupfer u. s. w. anschaffen, mit Gold, Silber, Kupfer, u. s. w. wieder lohnt, so wird das Gold, Silber, Kupfer u. s. w. Geld (K. 125.).

7. Wenn man also den bloſs intellectuellen

Begriff vom Gelde, dem der empirische von dem wirklichen Gelde *in concreto* untergelegt ist, angeben will, so ist es der von einer Sache, die im Umlauf des Besitzes (*permutatio publica*) begriffen, den Preis aller andern Dinge (Waaren) bestimmt, dessen Menge also in einem Volke die Begüterung (*opulentia*) desselben ausmacht. Denn Preis ist das öffentliche Urtheil über den Werth (*valor*) einer Sache, im Verhältnisse auf die proportionirte Menge desjenigen, was das allgemeine stellvertretende Mittel der gegenseitigen Vertauschung (des Umlaufs) des Fleisses (d. i. des Geldes) ist. Weder Gold noch Kupfer werden daher da für eigentliches Geld gehalten, wo der Verkehr gross ist, weil von dem erstern zu wenig, von dem andern zu viel da ist; Silber hingegen (weniger oder mehr mit Kupfer versetzt) wird im grossen Verkehr der Welt für das eigentliche Material des Geldes und den Maassstab der Berechnung aller Preise genommen. Sind sie gestempelt d. i. mit einem Zeichen versehen worden, für wie viel sie gelten sollen, so sind sie Münze, d. i. gesetzliches Geld (K. 126).

8. Man sieht hieraus, dass Adam Smith in seiner Erklärung des Geldes den empirischen Begriff desselben dadurch auf den intellectuellen hinausführt, dass er nur auf die Form der wechselseitigen Leistungen im belästigten Vertrage sieht. Denn seine Erklärung ist eben: Geld ist derjenige Cörper, dessen Veräusserung das Mittel und zugleich der Maassstab des Fleisses ist, mit welchem Menschen und Völker, und Menschen unter einander Verkehr treiben. Smith abstrahirt also hier gänzlich von der Materie der wechselseitigen Leistungen im wechselseitigen Vertrage, und sieht nur auf den Rechtsbegriff in der Umsetzung des Mein und Dein (*commutatio late sic dicta*) überhaupt, wodurch er den Begriff des Geldes in lauter metaphysische Verhältnisse auflöset (K. 127.).

Kant. metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre I. Th. II. Hauptst. 3. Abschn. §. 31. I. S. 122. ff.

Gelehrſamkeit,

ſ. Gottesgelehrter.

Gemeingültigkeit,

ſ. Allgemeingültig.

Gemeinſchaft,

dynamiſche, reale, Commercium, Wechſelwirkung, *commercium*, *commerce*, *action et reaction*. Die Cauſalität einer Subſtanz in Beſtimmung der andern wechſelſeitig (C. III. 260. 261.). Z. B. wenn ich auf den Fuſsboden meines Zimmers trete, ſo drücke ich denſelben, aber zugleich drückt auch der Fuſsboden gegen meinen Fuſs, oder widerſteht ihm. Hier iſt alſo eine Cauſalität oder Wirkung zweier Subſtanzen, oder für ſich beſtehender Dinge, meines Fuſses und des Fuſsbodens, auf einander, wodurch ſie ſich einander wechſelſeitig beſtimmen, oder einer des andern Zuſtand verändert, nehmlich einander drücken, ſ. Gegenwirkung. Dies heiſst alſo, mein Fuſs und der Fuſsboden ſtehen in realer oder dynamiſcher Gemeinſchaft, oder auch, es iſt eine Wechſelwirkung zwiſchen dem Handelnden (dem Fuſs) und dem Leidenden (dem Fuſsboden) (C. 106.)

2. Nach Kant (C. 106) iſt der Begriff der realen Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung eine Kategorie oder ein Stammbegriff des reinen Verſtandes. Dem zu Folge müſſen wir erſt unſere Aufmerkſamkeit auf die Beſchaffenheit einer gewiſſen Art Urtheile richten, um dies zu verſtehen. Ein Urtheil wird nehmlich disjunctiv genannt, wenn die Vorſtellungen in demſelben einander wechſelſeitig beſtimmen. Alle Verhältniſſe des Denkens in Urtheilen ſind folgende drei:

a. das Verhältniſs des Prädicats zum Subject;

b. das Verhältniſs des Grundes zur Folge;

c. das Verhältniſs der eingetheilten Erkenntniſs und der geſammleten Glieder der Eintheilung unter einander.

Das Verhältniſs

a. giebt die kategoriſchen Urtheile, in welchen nur zwei Begriffe im Verhältniſſe zu einander ſtehen, nehmlich das Prädicat zum Subject, z. B. Menſchen ſind ſterblich. — Das Verhältniſs

b. giebt die hypothetiſchen Urtheile, in welchem zwei Urtheile im Verhältniſſe zu einander ſtehen, nehmlich der Grund zur Folge, z. B. wenn es regnet, ſo wird es naſs. — Das Verhältniſs

c. giebt die disjunctiven Urtheile, in welchen mehrere Urtheile im Verhältniſſe zu einander ſtehen, vermittelſt der eingetheilten Erkenntniſs und der geſammleten Glieder der Eintheilung unter einander, z. B. Cajus iſt entweder krank oder nicht.

(C. 98).

3. Diejenige Beſchaffenheit eines Urtheils nun, daſs daſſelbe eins von vorſtehenden drei Verhältniſſen ausdrückt, heiſst die Relation oder das Verhältniſs im Urtheile. Die Relation in dem disjunctiven Urtheile beſtehet alſo in dem Verhältniſſe zweier oder mehrerer Urtheile gegen einander, und zwar der logiſchen Entgegenſetzung. Die Sphäre des einen der Urtheile ſchlieſst nehmlich die Sphäre der andern aus, aber ſie ſtehen dennoch mit einander in Gemeinſchaft, nehmlich in einer logiſchen Gemeinſchaft, die darin beſteht, daſs ſie ſich wechſelsweiſe einander ausſchlieſsen, aber dadurch doch im

Ganzen die wahre Erkenntniſs beſtimmen, indem ſie zuſammengenommen den ganzen Inhalt der Erkenntniſs ausmachen. Wenn ich z. B. ſage: die Welt iſt entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Nothwendigkeit, oder durch eine äuſsere Urſache, ſo ſind hier drei Urtheile: entweder

a. die Welt iſt durch einen blinden Zufall da; — oder

b. die Welt iſt durch innere Nothwendigkeit da; — oder

c. die Welt iſt durch eine äuſsere Urſache da.

Dieſe Urtheile ſchlieſsen ſich aber einander wechſelsweiſe aus, denn,

wenn die Welt durch einen blinden Zufall da iſt, ſo kann ſie nicht nach b. durch eine blinde Nothwendigkeit da ſeyn. Denn ein blinder Zufall oder ein blindes Ungefähr iſt eine Zufälligkeit ohne alle Urſache, das iſt ein Daſeyn von etwas, das auch nicht da ſeyn könnte, deſſen Nichtſeyn eben ſowohl möglich wäre, als ſein Daſeyn, und deſſen Daſeyn doch, weil der Zufall blind iſt, in keiner Urſache gegründet, folglich ohne allen Grund wäre, aus dem es erkannt werden könnte. Nothwendigkeit aber iſt das Gegentheil von Zufälligkeit, was nothwendig da iſt, deſſen Nichtſeyn iſt unmöglich, und iſt es durch blinde Nothwendigkeit da, ſo iſt es da, ohne daſs dieſes ſein nothwendiges Daſeyn weiter einen Grund hat. Iſt folglich die Welt durch einen blinden Zufall da, ſo kann ſie, nach dem Satze des Widerſpruchs, nicht durch blinde Nothwendigkeit, und iſt ſie durch blinde Nothwendigkeit da, nicht durch blinden Zufall da ſeyn. Iſt die Welt aber durch blinden Zufall da, ſo kann ſie nicht nach c durch eine äuſsere Urſache da ſeyn; denn ein blinder Zufall iſt ein Zufall ohne Grund, eine äuſsere Urſache aber iſt ein Grund,

der auſser der Wirkung liegt, von der ſie die Urſache iſt. Beides widerſpricht ſich alſo, und kann zuſammen nicht ſtatt finden, oder ſchlieſst ſich einander aus. Der blinde Zufall beſteht aus zwei Begriffen, von denen der eine, Zufall, der Nothwendigkeit, und der andere, blind oder ohne Grund, der Urſache oder dem Grunde einer Wirkung widerſpricht.

Eben ſo widerſprechen ſich auch blinde Nothwendigkeit und äuſsere Urſache einander, aus demſelben Grunde. Indeſſen, obgleich alle drei Urtheile einander ausſchlieſſen, und keins mit einem der beiden andern zuſammen ſtatt finden kann, ſo machen ſie doch alle drei zuſammen den ganzen Inhalt der Erkenntniſs aus, die das Daſeyn der Welt erklären ſoll. Denn entweder hat das Daſeyn der Welt einen Grund oder nicht, hat es keinen Grund, ſo iſt ihr Nichtſeyn möglich oder unmöglich, im erſtern Fall iſt ihr Daſeyn ein Zufall ohne Grund, im andern Fall, eine Nothwendigkeit ohne Grund. Jedes dieſer Urtheile nimmt alſo einen Theil der Sphäre (des ganzen Umfanges) des möglichen Erkenntniſſes über das Daſeyn einer Welt überhaupt ein. Setze ich das Daſeyn in den einen Theil dieſer Sphäre, behaupte ich, das Daſeyn der Welt iſt ein blinder Zufall, ſo nehme ich es damit zugleich aus den beiden andern Theilen dieſer Sphäre weg, ſo behaupte ich damit, es iſt nicht blinde Nothwendigkeit und hat auch keine äuſsere Urſache. Alle drei Theile ſtehen alſo zu einander in dem Verhältniſſe, daſs ſie, wie wir geſehen haben,

α. ſich einander ausſchlieſsen, ſo daſs ich von ihnen ſagen kann, entweder, oder;

β jeder derſelben ein Ergänzungsſtück der beiden übrigen (das Complement) zur ganzen Sphäre iſt, ſo daſs ſie alle drei die ganz vollſtändige Erkenntniſs von der Beſchaffenheit des Daſeyns ausmachen.

In dieſen beiden Stücken beſtehet nun die logiſche Gemeinſchaft im Urtheile (C. 99).

4. Die drei Urtheile, in deren Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung, daſs ſie ſich einander ausſchlieſſen und dennoch zuſammen den Erkenntniſsgrund des Daſeyns erſchöpfen oder ihn ganz ausmachen, das Disjunctive (die Vorſtellung der Verknüpfung der Glieder der Eintheilung, hier, des geſammten Erkenntniſsgrundes des Daſeyns der Welt) beſtehet, ſind insgeſammt nur problematiſch. Nehmlich das Bejahen wird in allen drei Urtheilen, eben durch das Disjunctive im ganzen Urtheil, nur als beliebig, aber nicht als wirklich gedacht. Eins von den Trennungsſtücken (ſo heiſſen die ſich einander ausſchlieſsenden Prädicate), will jedes disjunctive Urtheil ſagen, muſs als wirklich verbunden mit dem Subject gedacht werden, aber welches bleibt unentſchieden, folglich ſind alle Urtheile, die zuſammen das disjunctive Urtheil ausmachen, problematiſch. So iſt das Urtheil: die Welt iſt durch blinden Zufall da, nur von problematiſcher Bedeutung, nehmlich, daſs Jemand dieſes Urtheil etwa auf einen Augenblick annehmen möge, und dient doch (wie die Verzeichnung des falſchen Weges, unter der Zahl aller derer, die man nehmen kann), den wahren zu finden; und ſo auch die beiden übrigen (C. 100. f.). Man ſehe hierüber den Artikel Daſeyn, 2.

5. Wir ſehen alſo ganz klar, daſs im disjunctiven Urtheil eine Verknüpfung zwiſchen mehrern Urtheilen iſt, vermittelſt des Begriffs der Gemeinſchaft, in der alle Prädicate, als Glieder einer eingetheilten Erkenntniſs, die zuſammen die ganze Erkenntniſs ausmachen, mit einander ſtehen. Der Begriff der Gemeinſchaft dient hier alſo zum Verbinden, er ſelbſt aber iſt einfach. Denn ob wir ihn wohl dadurch erläutern, daſs wir ſagen, er iſt die Vorſtellung davon, daſs zwei oder mehrere Gegenſtände oder Vorſtellungen einander wechſelſeitig beſtimmen; ſo iſt doch ein ſolches wechſelſeitiges Beſtimmen, nicht etwa ein einfacheres Merkmal des Begriffs der Gemeinſchaft, ſondern dieſer ganze Begriff ſelbſt. Denn die Gemeinſchaft läſst ſich nicht etwa in die einzelnen Merkmale zerlegen, daſs

z. B. in einem disjunctiven Urtheile das eine Trennungsſtück die andern ausſchlieſst, und jedes andere wieder das erſte und alle übrigen; die wechſelſeitige Ausſchlieſsung iſt nicht nach einander, ſondern muſs als zugleich, als Ein Act gedacht werden. Folglich iſt die Gemeinſchaft eine einfache Vorſtellung, die ſich wohl erläutern oder klar machen, aber nicht weiter in einzelne Merkmale zerlegen läſst.

6. Wir ſehen ferner, der Begriff der Gemeinſchaft iſt zum disjunctiven Urtheil nothwendig und unentbehrlich, alſo muſs die Anlage zu dieſem Begriff in dem Verſtande ſelbſt liegen. Ein Begriff nehmlich, der zum Weſen des Denkens unentbehrlich iſt, kann nicht für das Denken zufällig ſeyn. Dazu kömmt, daſs die Verknüpfung in jedem allgemeingültigen Urtheil Nothwendigkeit hat. Wenn ich ſage, die Welt iſt entweder durch blinden Zufall, oder durch blinde Nothwendigkeit, oder durch eine äuſsere Urſache da, ſo behaupte ich mit dem entweder, oder, oder, daſs die Gemeinſchaft zwiſchen dem blinden Zufall, der blinden Nothwendigkeit und der äuſsern Urſache nothwendig und allgemein in jedem denkenden Subject vorgeſtellt werden muſs.

7. Ein ſolcher einfacher, aus der Anlage des Verſtandes beim Geſchäft des Urtheilens hervorgehender Begriff, der eine ſolche Verknüpfung im Urtheil möglich macht, heiſst nun Kategorie oder Stammbegriff des reinen Verſtandes. Folglich iſt der Begriff der Gemeinſchaft eine ſolche Kategorie. Dieſe Kategorie iſt die nehmliche, welche bei wirklichen Gegenſtänden in der Natur die Wechſelwirkung heiſst; die Uebereinſtimmung der letztern mit der Gemeinſchaft, als dem, worin die Form des disjunctiven Urtheils beſtehet, fällt nicht ſogleich in die Augen, und ſoll daher hier gezeigt werden (C. 111, M. I, 128).

8. Eben dieſelbe ſelbſtthätige Kraftäuſserung (Function) des Verſtandes, wodurch die Menge alles deſſen,

was unter einem Urtheile enthalten iſt (die Sphäre deſſelben) als ein Ganzes in Theile (die untergeordneten Begriffe) getheilt vorgeſtellt wird, macht auch, daſs eine ähnliche Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge gedacht wird. Wenn wir z. B. einen Cörper ſehen, ſo hat der Verſtand ſchon gewirkt, und eine Verknüpfung (Syntheſis) unzähliger Empfindungen des empiriſchen Mannichfaltigen gewirkt. Wir können daher in der Anſchauung des Cörpers mehrere Einheiten wahrnehmen, weil der Verſtand durch ſie die Verknüpfung des empiriſchen Mannichfaltigen hervorgebracht, und ſie alſo in den Gegenſtand hineingelegt hat, z. B. der Cörper hat eine Gröſse, in ihm iſt eine Wechſelwirkung ſeiner Theile u. ſ. w., lauter Einheiten, durch die das Mannichfaltige des Cörpers zu einem Gegenſtande verknüpft gedacht wird. Wenn wir alſo eine Anſchauung, z. B. eines Cörpers haben, ſo giebt der Verſtand den verſchiedenen Empfindungen in dieſer Anſchauung dadurch Einheit, daſs nun durch dieſe Anſchauung das Angeſchauete ſich als ein Ganzes, deſſen Theile alle zugleich wechſelſeitig auf einander wirken, darſtellt. Durch das disjunctive Denken legt alſo der Verſtand die verknüpfende einfache Vorſtellung der Wechſelwirkung aller Theile in jede Anſchauung. Dieſes thut der Verſtand nehmlich durch dieſelbe Handlung, durch welche er das disjunctive Urtheil hervorbringt. Die Theile ſind in demſelben nicht einer unter dem andern enthalten (ſubordinirt) alſo iſt nicht der eine die Wirkung des andern, ſondern ſie ſind neben einander durch wechſelſeitige Beſtimmung (coordinirt); die Theile des Cörpers z. B. ziehen und widerſtehen einander zugleich. Es iſt alſo dieſelbe Operation des Verſtandes, die Theile eines Gegenſtandes als wechſelwirkend zu erkennen, und die Prädicate in einem disjunctiven Urtheile als einander ausſchlieſsend und ſo das Ganze der eingetheilten Erkenntniſs umfaſſend zu denken. Zwiſchen beiden iſt nur der Unterſchied, daſs die erſtere Gemeinſchaft die Gemeinſchaft des Gegenſtandes, und die letztere die der Begriffe in einem Urtheile iſt (C. 112. f. M. I, 129. 130).

9. Es iſt nehmlich ein groſser Unterſchied zwiſchen der analytiſchen oder logiſchen, und der ſynthetiſchen oder metaphyſiſchen Gemeinſchaft. Die erſtere iſt die Gemeinſchaft in einem disjunctiven Urtheile, oder die Vorſtellung des Verhältniſſes mehrerer Urtheile zu einander, daſs ſie ſich einander ausſchlieſsen, und dennoch zuſammen den ganzen Umfang einer Erkenntniſs ausmachen. Die letztere aber iſt die Gemeinſchaft in dem Gegenſtande eines Urtheils, daſs nehmlich nicht bloſs in einem Gedanken (bloſsen Vorſtellung des innern Sinnes) eine ſolche Gemeinſchaft ſei, ſondern auch in etwas, das auſser dem innern Sinn, alſo durch den äuſſern Sinn, angeſchauet wird. Soll nehmlich in der Verknüpfung verſchiedener Vorſtellungen die ſynthetiſche Einheit der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung erkannt werden, ſoll die Gemeinſchaft in den Theilen eines Gegenſtandes, und nicht bloſs in den zu einem Urtheil gehörigen Vorſtellungen oder Begriffen ſeyn, ſo müſſen

a. verſchiedene Vorſtellungen da ſeyn, die mit einander zur ſynthetiſchen Einheit der Gemeinſchaft verknüpft werden;

b. muſs auch eine vermittelnde Vorſtellung (Schema) ſtatt finden, die die Verknüpfung der ſinnlichen Eindrücke durch den Verſtandesbegriff der Gemeinſchaft möglich macht.

a. Hätte die Vorſtellung der Gemeinſchaft der Theile in einem Gegenſtande keinen Inhalt, könnte man nicht etwas (Theile) angeben, was in Gemeinſchaft wäre, ſo dächten wir bloſs den leeren Begriff der Gemeinſchaft ſelbſt; indem nichts vorhanden wäre, was wechſelſeitig auf einander wirkte, oder in Gemeinſchaft ſtände. Es iſt aber auſser unſern Gedanken nichts weiter gegeben, als die Eindrücke auf die Sinnlichkeit und die dadurch gewirkten Empfindungen, dieſe geben alſo das Mannichfaltige, welches zu der ſynthetiſchen Einheit der Gemeinſchaft verbunden, oder als (zugleich) wechſelſeitig auf einander wirkend erkannt wird.

b. Aber wie iſt es möglich, daſs etwas, das doch nicht bloſser Gedanke iſt, durch einen aus dem Verſtande entſpringenden Begriff gedacht werde und Einheit bekomme? Dies iſt die Frage bei jedem reinen Verſtandesbegriffe? Wie macht es die Urtheilskraft, die Empfindungen durch den Begriff der Gemeinſchaft zu einem Gegenſtande zu bilden, deſſen Theile in wechſelſeitiger Wirkſamkeit auf einander ſind?

10. Dies geſchieht durch eine vermittelnde Vorſtellung, die Kant das transſcendentale Schema, hier, der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung), nennt. Daſs die Summe der drei Winkel in einem hölzernen Dreieck auch zwei rechten Winkeln gleich iſt, wie die drei Winkel in dem Dreieck, das ich mir denke, und durch die bloſse Einbildungskraft darſtelle, rührt daher, weil der hölzerne Triangel vermittelſt derſelben Thätigkeit der Einbildungskraft eben ſo erzeugt wird, als das reine Schema (der geometriſche Triangel). So iſt es nun auch mit den reinen Verſtandesbegriffen, wie hier mit dem Begriff eines Triangels, dieſe haben ihr Schema in der Zeit. Die Zeit ſtehet nehmlich mit den reinen Verſtandesbegriffen in Verbindung, weil dieſe der Grund aller Verknüpfung des Mannichfaltigen der Zeit ſind; ich muſs mir z. B., vermöge des Verſtandesbegriffes der Gemeinſchaft, eine ſolche Verknüpfung in der Zeit vorſtellen, durch welche zwar nicht die Zeittheile ſelbſt, aber doch etwas, was in der Zeit iſt, als mit etwas anderm gleichzeitig, d. i. in derſelben Zeit befindlich, erkannt werden kann. Wenn ich mir aber die Gleichzeitigkeit vorſtelle, ſo iſt das nichts anders als eine Art der Verknüpfung der Zeittheile durch den Verſtandesbegriff der Gemeinſchaft. Die Vorſtellung davon, daſs z. B. die Theile eines Cörpers zu gleicher Zeit vorhanden ſind, macht die Zeit zu einem Gegenſtande, der durch die Gemeinſchaft, in der dieſe Theile mit einander ſtehen, beſtimmt iſt. Hierdurch wird es möglich, uns die Zeit des einen Gegenſtandes als dieſelbe mit der vorzuſtellen, in der ein anderer Gegenſtand iſt. Folglich denken wir uns die Gemein-

schaft schematisch, oder bildähnlich (versinnlichen uns dieselbe) als diejenige Zeitbestimmung, wodurch etwas als mit etwas anderm zu der nehmlichen Zeit gehörig vorgestellt wird. Folglich heifst die versinnlichte (nicht blofs gedachte) Gemeinschaft das Zugleichseyn der Bestimmungen (Accidenzen) der Substanzen. Die Theile eines Cörpers stehen mit einander in Gemeinschaft, heifst nichts anders, als sie sind zu gleicher Zeit vorhanden. So wird durch den Verstandesbegriff der Substanz und des Wechsels der Accidenzen an derselben die Vorstellung der Zeitdauer, durch den Verstandesbegriff der Ursach und Wirkung die Vorstellung der Zeitfolge, oder das Nacheinanderseyn, und durch den Begriff der Gemeinschaft das Zugleichseyn oder die Vorstellung der Gleichzeitigkeit möglich gemacht; jene Verstandesbegriffe sind nehmlich eben so viel Einheiten zur Verknüpfung der Zeit. Die Verstandesbegriffe der Substanz und des Accidenz sind aber auch zur Vorstellung der Gleichzeitigkeit nöthig, indem die Substanz die Vorstellung der Dauer, und das Accidenz die Vorstellung der Bestimmungen, durch die wechselseitige Wirkung der Substanzen auf einander, giebt. So ist das also zu verstehen, was Kant (C. 183. M. I., 204.) sagt: das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung), oder der wechselseitigen Causalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen, ist das Zugleichseyn der Bestimmungen derselben nach einer allgemeinen Regel. Diese allgemeine Regel ist aber das in der Substanz, was da macht, dafs in der andern ein Accidenz entsteht, aber doch so, dafs, zu gleicher Zeit, durch etwas in der zweiten Substanz ein Accidenz in der ersten gewirkt wird. Mache ich mir nun die Vorstellung von einem Dinge so, dafs ich es durch Bestimmungen denke, die einander ausschliefsen, so denke ich es disjunctiv oder fälle ein disjunctives Urtheil darüber; empfinde ich aber die Bestimmungen eines Dinges als zugleich mit denen eines andern Dinges, so erkenne ich beide Dinge für gleichzeitig, dadurch dafs ich sie in Wechselwirkung wahr-

nehme. In Wechſelwirkung ſeyn macht daher das Zugleichſeyn erſt möglich (C. 183. M. I, 204). Aber umgekehrt können wir uns auch keine reale Gemeinſchaft, ohne Zeit, vorſtellen. Denn was wäre wohl eine Gemeinſchaft zweier Gegenſtände, die nicht in der Zeit, alſo auch nicht gleichzeitig wären? Die Gegenſtände müſsten doch wechſelsweiſe auf einander wirken, folglich Subſtanzen ſeyn. Allein Subſtanzen ohne Zeit, in der ſie immer vorhanden ſind, und die auf einander wirken, und doch nicht eher ſind, als ihre Wirkungen, weil ſie nicht in der Zeit ſind, ſind unbegreiflich (C. 302). Wie alſo Dinge an ſich in Gemeinſchaft mit einander ſtehen können (als Theile eines realen Ganzen), davon haben wir nicht den mindeſten Begriff (Pr. 98). ſ. Analogie der Wechſelwirkung.

11. Das Wort Gemeinſchaft iſt in unſerer Sprache zweideutig, und kann ſo viel als *communio* (Gemeinſchaft des Orts und der Zeit), aber auch als *commercium* (die wirkliche wechſelſeitige Wirkung der Subſtanzen auf einander) heiſsen. Kant nennt, um beides von einander zu unterſcheiden, die erſtere die mathematiſche, die zweite die dynamiſche Gemeinſchaft. Ohne die letztere kann aber die erſtere, weder die temporelle noch locale (*communio temporis et ſpatii*) niemals empiriſch erkannt werden. Wir könnten weder erfahren, daſs andere Weltcörper mit uns zu gleicher Zeit vorhanden ſind, noch daſs ſie ſich mit uns im Weltraum befinden, wenn nicht das Licht, welches zwiſchen unſerm Auge und den Weltcörpern ſpielt, eine dynamiſche Gemeinſchaft möglich machte, und ſo eine mittelbare Gemeinſchaft zwiſchen uns und den Weltcörpern bewirkte. Wir würden unſere Stelle im Raum nicht bemerken, wenn nicht überall Materie und unſer Cörper durch ihren wechſelſeitigen Einfluſs auf einander dieſes möglich machte, und uns ſo von der Coexiſtenz anderer Cörper mit dem unſrigen, d. i. daſs ſie mit ihm zu gleicher Zeit exiſtiren, belehrte. Ohne dynamiſche Gemeinſchaft iſt jede Wahrnehmung (der Erſcheinungen im Raume) von der andern abgebrochen (C. 260. M. I, 308).

12. Die Nothwendigkeit dieses reinen Verstandesbegriffs, zur Möglichkeit der Erfahrungserkenntniss, folglich dass er aus der Anlage des Verstandes zum Erkennen selbst hervorgehen, wie auch dass er für alle Erfahrung gültig seyn muss, erhellet, wenn man noch folgendes durchdenkt, was Kant zur Erläuterung, am Schlusse seiner Abhandlung über die Analogie der Wechselwirkung, noch hinzugesetzt hat. Die Erscheinungen müssen alle in unserm Gemüthe in (mathematischer oder, welches dasselbe sagt, aber weil hier nicht von Raum und Zeit die Rede ist, es besser ausdrückt, formaler), Gemeinschaft (*communio*) der Apperception stehen, und sofern die Gegenstände als durch die Vorstellung der Coexistenz (des Zugleichexistirens) verknüpft vorgestellt werden sollen, so müssen sie ihre Stelle einander in Einer Zeit wechselseitig bestimmen, und dadurch ein Ganzes ausmachen. Man könnte aber diese Gemeinschaft für seine bloss subjective Vorstellung halten. Damit nun dieses nicht möglich sei, so muss die Wahrnehmung der einen Erscheinung zugleich mit der Vorstellung verknüpft seyn, dass diese Wahrnehmung der nothwendige Grund der andern Wahrnehmung, und diese wieder der ersten sei; hierdurch allein wird es uns möglich, zu unterscheiden, dass die Folge in unserm Auffassen (Apprehension) der Gegenstände zwar nach einander geschehe, dass aber diese Folge in uns und nicht in den Gegenständen liege, und dass, ungeachtet dieser Folge unsrer Vorstellungen auf einander, die Gegenstände dennoch nicht nach einander, sondern zugleich sind. Wenn aber die erste Wahrnehmung der nothwendige Grund einer zweiten, und die zweite der nothwendige Grund der ersten ist, so ist das ein wechselseitiger Einfluss, d. i. eine reale oder dynamische Gmeinschaft (*commercium*) der Substanzen, ohne welche also das empirische Verhältniss des Zugleichseyns nicht in der Erfahrung statt finden könnte. Durch dieses Commercium (dynamische Gemeinschaft) machen die Erscheinungen, sofern sie ausser einander sind und doch in Verknüpfung stehen, ein Zusammengesetztes (*compositum reale*) aus, und dergleichen Composita (Zusammengesetzte) werden auf mancherlei Art möglich. Dieses dynamische Verhältniss der Gegenstände,

durch den Begriff der Gemeinſchaft, kann daher auch das der Compoſition (Zuſammenſetzung) genannt werden, weil durch daſſelbe alle Zuſammenſetzung erſt möglich wird (C. 261. M. I, 309).

Man ſehe übrigens die Artikel: Daſeyn und Analogie der Wechſelwirkung.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. II. Abſchn. §. 9. S. 95 S. 98. f — III. Abſchn. §. 10. S. 106 — §. 11. S. 111. ff. — II. Buch. I. Hauptſt. S. 183. f. — II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 260 ff. — III. Hauptſt. S. 302.

Deſſ. Prolegomenen §. 28. S. 98.

Kieſewetter. Grundriſs einer reinen allgem. Logik §. 107. ff. S. 46. ff. — S. 281. ff.

Gemeinſchaft

der Gläubigen, *communio fidelium*, *communion des fideles*, *communion des ſaints*. Der beharrliche Zuſtand einer ſichtbaren Kirche, oder, die beharrliche Vereinigung der Menſchen zu einer allgemeinen ſichtbaren Kirche (R. 237. 238.).

1. Es läſst ſich nehmlich nicht von ſelbſt erhalten, daſs alle Menſchen die natürliche Religion als gültig für Jedermann anerkennen, mithin ohne daſs ſie zu einer ſichtbaren Kirche zuſammen treten. Ob ſich alſo gleich die natürliche Religion zu einer allgemeinen Religion für Jedermann qualificirt, ſo dürfte ſie ſich doch nicht fortpflanzen ohne eine ſichtbare Kirche. Nur dann iſt dieſes zu erwarten, wenn eine collective Allgemeinheit, d. i. Vereinigung der Gläubigen in eine (ſichtbare) Kirche nach Principien der reinen Vernunftreligion dazu kommt (R. 237).

2. Die Vereinigung der Gläubigen in eine ſicht-

bare Kirche entspringt aber auch nicht von selbst daraus, dass etwa Jedermann die Gültigkeit der natürlichen Religion anerkennt. Gesetzt aber auch, eine solche sichtbare Kirche wäre errichtet worden, so würde sie doch von ihren freien Anhängern nicht in einen solchen Zustand gebracht werden, der immer beharrete. Ein solcher beharrlicher Zustand aber heisst die Gemeinschaft der Gläubigen, weil diese nehmlich in einer religiösen Wechselwirkung auf einander stehen, nehmlich dass jeder auf den Andern zur Beförderung seiner Bestimmung (Moralität und Glückseligkeit) wechselseitig hinwirke. Die Gläubigen sind die, welche die natürliche Religion, als Befolgung des Willens eines moralischen Welturhebers annehmen. Dass aber keine sichtbare Kirche entstehen oder fortdauern würde, folgt daraus, dass keiner von den Gläubigen (Erleuchteten) zu seinen Religionsgesinnungen der Mitgenossenschaft Anderer an einer solchen Religion würde zu bedürfen glauben (R. 237.).

3. Nun ist es aber eine besondere Pflicht des Menschen, als Mittel zum Streben nach dem höchsten Zweck (dem höchsten Gut, der Bestimmung des Menschen), in einer beharrlichen Vereinigung der Menschen zu einer sichtbaren Kirche zu leben, also zur Gemeinschaft der Gläubigen zu gehören. Da nun diese in der natürlichen Religion, als beharrlicher Zustand, nicht möglich ist; so würden über die natürlichen, durch blosse Vernunft erkennbaren Gesetze, noch gewisse statutarische, d. i. solche Verordnungen, die willkührlich, aber zugleich mit gesetzgebendem Ansehen (Autorität) begleitet sind, hinzukommen müssen.

4. Ein solches Ansehen aber, das fähig macht, der Stifter einer fortdauernden Kirche zu seyn, ist ein Factum, d. i. eine Thatsache, und läst sich nicht aus einem blossen Vernunftbegriff ableiten, oder erkennen. Wir sehen also hieraus, dass in der Gemeinschaft der Gläubigen zu leben eine besondere Pflicht des Menschen sei. Ferner, dass es einer positiven Religion bedürfe,

wenn eine ſolche Gemeinſchaft der Gläubigen möglich ſeyn ſoll. Endlich folgt hieraus, daſs wenn es eine poſitive Religion (wie z. B. die chriſtliche) giebt, welche ſich zu einer allgemeinen Religion, und die Vereinigung der Menſchen zum Bekenntniſs derſelben und zur Befolgung ihrer Vorſchriften zu einer allgemeinen Kirche qualificirt, es Pflicht ſei, ſich zu derſelben zu bekennen, und in der Gemeinſchaft einer ſolchen Kirche zu leben.

Kant. Religion. IV. Stück I. Th. I. Abſchn. S. 237. f.

Gemeinſchaft

der Seele mit dem Cörper, *commercium animae et corporis*, *commerce de l'ame et du corps*. Die Schwierigkeit bei der Frage von der Möglichkeit der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung) der Seele mit einem organiſchen Cörper beruhet auf einem bloſsen Blendwerk, nach welchem man Ausdehnung und Bewegung (bloſse Erſcheinungen, die alſo bloſs in unſern Anſchauungen, alſo in unſern Gedanken exiſtiren) hypoſtaſirt oder zu an und für ſich beſtehenden Dingen macht. Denn die Materie iſt nichts anders als eine bloſse Form (eine gewiſſe Vorſtellungsart) eines unbekannten Gegenſtandes, durch diejenige Anſchauungsfähigkeit, welche man den äuſsern Sinn nennt. Es mag alſo wohl auſser uns den äuſsern Anſchauungen (der Materie) etwas zum Grunde liegen, aber die Erſcheinung dieſes transſcendentalen Subſtrats (die Materie ſelbſt) iſt doch lediglich etwas in uns, das der äuſsere Sinn nur als etwas auſſer uns befindliches vorſtellt. Materie bedeutet alſo nicht eine von dem Gegenſtande des innern Sinnes (der Seele) ſo ganz unterſchiedene und heterogene Art von Subſtanzen, ſondern nur die Ungleichartigkeit der Erſcheinungen von Gegenſtänden (die uns als Dinge an ſich unbekannt ſind), deren Vorſtellungen wir äuſsere nennen, mit denen im innern Sinne; daſs ſie ſich gleichſam von der Seele ablöſen und auſser ihr zu ſchweben

scheinen. Nun ist also die Frage nicht mehr nach der Gemeinschaft der Seele, als einer Substanz, mit dem Cörper, als ganz andern bekannten und fremdartigen Substanzen ausser uns, sondern bloss nach der Verknüpfung der Vorstellungen des innern Sinnes mit den Modificationen unsrer äussern Sinnlichkeit, und wie diese unter einander nach beständigen Gesetzen verknüpft seyn mögen, so dass sie in Einer Erfahrung zusammenhängen. So lange wir innere und äussere Erscheinungen, als blosse Vorstellungen in der Erfahrung, mit einander zusammenhalten, so finden wir nichts widersinniges, und welches die Gemeinschaft beider Art Sinne befremdlich machte. Für diejenigen aber, welche die äussern Erscheinungen (Cörper) hypostasiren, und sie in derselben Qualität, wie sie (als Erscheinungen) in uns sind, auch als (nicht bloss dem Gemüth angehörende sondern) ausser ihnen, als an sich bestehende Dinge, betrachten, haben die Cörper einen Character der wirkenden Ursachen ausser ihnen, der sich mit ihren Wirkungen in den denkenden Subjecten nicht zusammenreimen will. Da haben sie denn keine andern äusseren Wirkungen, als Veränderungen des Orts; in ihnen aber sind die Wirkungen Gedanken. Die Cörper sind aber nicht Dinge an sich, die uns gegenwärtig sind, sondern blosse Erscheinungen (C. 1. Aufl. 384. ff.).

2. Dem gemeinen Begriffe der Vernunft, in Ansehung der Gemeinschaft der Seele mit dem Cörper, nach sieht man beide als wahrhaftig unabhängig von uns bestehende Gegenstände an, und versetzt sie als gänzlich von dem denkenden Subjecte abgetrennte Objecte ausser uns. Diese Subreption ist nun die Grundlage aller Theorie über die Gemeinschaft zwischen Seele und Cörper, die objective Realität der Erscheinungen (dass sie Dinge an sich sind) wird dabei als zugestanden vorausgesetzt. Unsere gewöhnlichen drei hierüber erdachten und wirklich einzig möglichen Systeme sind die:

a. des physischen Einflusses;

b. der vorher bestimmten Harmonie; und

c. der übernatürlichen Aſſiſtenz, oder beſonders angebrachten Beiſtandes.

3. Das erſtere iſt die Vorſtellung des gemeinen Verſtandes, die beiden letztern gründen ſich auf den Einwurf dagegen, daſs Materie und Vorſtellungen zu einem wechſelſeitigen phyſiſchen Einfluſſe zu heterogen wären. Bei dieſem letzten Einwurf muſs man aber unter Materie nicht die Erſcheinung, ſondern das Ding an ſich verſtehen, was als Materie erſcheint; denn ſonſt würde der Einwurf ſinnleer ſeyn und ſagen, die Vorſtellungen äuſserer Gegenſtände (die Erſcheinungen) könnten nicht die äuſsern Urſachen der Vorſtellungen in unſerm Gemüth ſeyn; indem die Vorſtellungen äuſserer Gegenſtände alsdann als Vorſtellungen nicht äuſsere ſondern innere Urſachen wären, folglich jener Einwurf Niemanden einfallen könnte. Sie müſſen alſo nach unſern Grundſätzen ihren Vorwurf darauf richten, daſs dasjenige, was der wahre (transſcendentale) Gegenſtand unſerer äuſsern Sinne iſt, nicht die Urſache derjenigen Vorſtellungen (Erſcheinungen) ſeyn könne, die wir unter dem Namen der Materie verſtehen. Da nun Niemand die transſcendentale Urſache unſrer Vorſtellungen äuſserer Sinne kennen kann, ſo iſt ihre Behauptung ganz grundlos. Wollten aber die vermeinten Verbeſſerer der Lehre vom phyſiſchen Einfluſſe die Materie für ein Ding an ſich ſelbſt (und nicht für die bloſse Erſcheinung eines unbekannten Dinges) anſehen, und zeigen, daſs ein ſolcher äuſserer Gegenſtand nimmermehr die wirkende Urſache von Vorſtellungen ſeyn könne, ſo würden ſie durch dieſen ihren Einwurf nicht ſowohl den phyſiſchen Einfluſs, als ihre eigene dualiſtiſche Vorausſetzung (von zwei ganz heterogenen Subſtanzen, Leib und Seele) widerlegen. Denn alle Schwierigkeiten, welche die Verbindung der denkenden Natur mit der Materie treffen, entſpringen ohne Ausnahme lediglich aus jener erſchlichenen dualiſtiſchen Vorſtellung, daſs Materie der Gegenſtand an ſich ſelbſt und nicht Erſcheinung ſei. Nimmt hingegen der Gegner an, daſs Materien und ihre Bewegungen bloſse Erſcheinungen und alſo ſelbſt nur Vorſtellungen ſind, ſo kann er nur darin die Schwierigkeit ſetzen, daſs der unbekannte Ge-

genſtand unſerer Sinnlichkeit nicht die Urſache der Vorſtellungen in uns ſeyn könne, welches aber vorzugeben ihn nicht das Mindeſte barechtigt, weil niemand von einem unbekannten Gegenſtande ausmachen kann, was er thun oder nicht thun könne. Allein der phyſiſche Einfluſs gründet ſich ſelbſt auf einem groben Dualismus (oder der Behauptung der Unabhängigkeit der Seele und des Cörpers als zweier Dinge an ſich von einander) und ſein Beweisgrund iſt daher nichtig und erſchlichen. Alſo würde nur noch die Frage ſeyn, wie in einem denkenden Subjecte überhaupt äuſsere Anſchauung (nehmlich die des Raums) möglich ſei? (C. 392. 1. Aufl.)

4. Auf dieſe Frage aber iſt es keinem Menſchen möglich eine Antwort zu finden, und man kann dieſe Lücke unſres Wiſſens niemals ausfüllen, ſondern nur dadurch bezeichnen, daſs man die äuſsern Erſcheinungen einem transſcendentalen Gegenſtande zuſchreibt, welcher die Urſache dieſer Art Vorſtellungen iſt (C. 393. 1. Aufl.).

Man ſehe den Artikel: Bewegungsvermögen.

Kant. Critik der reinen Vern. 1. Aufl. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 384. ff.

Gemeinſinn,

ſenſus communis, *ſens commun.*

1. Der logiſche Gemeinſinn (*ſenſus communis logicus*, *bon ſens*), der gemeine Menſchenverſtand, die Kunde der Regeln in Fällen der Anwendung (*in concreto*) (A. 23). oder auch, die intellectuelle Urtheilskraft, in ſo fern ſie im gemeinen Leben nach Begriffen, wiewohl gemeiniglich nur nach dunkel vorgeſtellten Principien, urtheilt (U. 64).

2. Der äſthetiſche Gemeinſinn (*ſenſus communis aeſtheticus*), der Geſchmack, die Idee eines gemeinſchaftlichen Sinnes, d. i. einer Urtheilskraft, welche in ihrer Reflexion auf die Vorſtellungsart jedes Andern in Gedanken (*a priori*) Rückſicht nimmt, um gleichſam an die geſammte Menſchenvernunft ſein Urtheil zu halten (U. 156. f. M. II, 644.); oder die äſthetiſche Urtheilskraft, d. i. das Vermögen, dasjenige zu beurtheilen, was unſer Gefühl an einer gegebenen Vorſtellung, ohne Vermittelung eines Begriffs, allgemein mittheilbar macht (U. 160. M. II, 646). Nur unter der Vorausſetzung, daſs es einen ſolchen Gemeinſinn (wodurch aber kein äuſserer Sinn, ſondern die Wirkung aus dem freien Spiel unſerer Erkenntniſsvermögen zu verſtehen iſt) gebe, kann ein Geſchmacksurtheil, welches die Bedingung der Nothwendigkeit vorgiebt, gefällt werden (U. 64. M. II. 522).

3. Man verſtattet in Urtheilen des Geſchmacks Keinem, andrer Meinung zu ſeyn. Daher müſſen wir dabei ein gemeinſchaftliches Gefühl zum Grunde legen, welches ſagt, daſs Jedermann mit unſerm Urtheil zuſammenſtimmen ſolle; und dieſes gemeinſchaftliche Gefühl als Vermögen iſt der Gemeinſinn (U. 67).

Man ſehe übrigens den Artikel: Geſchmack.

Gemüth,

animus. Das Vermögen, welches die gegebenen Vorſtellungen zuſammenſetzt und die Einheit der empiriſchen Apperception bewirkt (S. III, 563*). Es kann auch ersklärt werden: das Vermögen zu empfinden und zu denken (A. 58.) In dieſem Vermögen ſtellt man ſich alle innere, zum Erkennen und Wollen gehörende Vermögen vereinigt vor, ohne doch daſſelbe ſchon als Subſtanz (*anima)* zu

denken. Man gewinnt dadurch das, daſs in ſolche Unterſuchungen, welche die zum Denken, Erkennen, Wollen u. ſ. w. nöthigen Gründe betreffen, ſich nicht unnöthigerweiſe die Fragen und Vorſtellungen einmiſchen, welche bei dem Worte Seele erwachen und ſich einſchleichen (S. III, 563*).

Gemüth,

gutes, ſ. Herz, gutes.

Gemüthsart,

*indoles.**) Die Beſchaffenheit des Gemüths, d. h. der aus dem natürlichen Hange entſpringenden Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufzunehmen (R. 21.), in Anſehung der Herrſchaft über ſich ſelbſt; ſie iſt entweder edel oder unedel. Eine edle Gemüthsart (*indoles erecta, animi praeſtantia*) iſt diejenige Beſchaffenheit des Gemüths, daſs man in einem gegebenen Falle ſeiner ſelbſt Meiſter und über ſich ſelbſt Herr iſt (T. 50.). Man iſt aber ſeiner ſelbſt Meiſter (*animus ſui compos*), wenn man ſeine Affecten zähmen kann; wenn man ſich durch eine Empfindung nicht ſo überraſchen läſst, daſs dadurch die Faſſung des Gemüths aufgehoben wird.**) Iſt man Meiſter ſeiner ſelbſt, ſo läſst man ſich durch eine Empfindung nicht übereilen, d. i. das durch ſie gewirkte Gefühl nicht zu dem Grade anwachſen, der die ruhige Ueberlegung unmöglich macht,

*) *Quinctil. lib. I. cap. 3.*

**) *Quinctilian* giebt hiervon ein Beiſpiel (*Inſtit. orat. lib. XII. cap. V.*): *Sed plurimum ex iis valet animi praeſtantia, quam nec metus frangat, nec acclamatio terreat, nec audientium auctoritas ultra debitam reverentiam tardet.*

und zu unbesonnenen Handlungen hinreisst. (A. 204). Das ist die Eigenschaft des wackern Mannes (*animi strenui*). Man ist aber Herr über sich selbst (*imperium in semetipsum*), wenn man seine Leidenschaften beherrschen kann. Affecten und Leidenschaften sind nehmlich wesentlich verschieden, die erstern gehören zum Gefühl, so fern dasselbe vor der Ueberlegung vorhergeht und sie unmöglich oder schwerer macht; die letztern sind dagegen zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierden, z. B. Zorn ist ein Affect und Hass eine Leidenschaft (T. 50.)

2. Eine unedle Gemüthsart (*indoles abjecta, serva*) ist diejenige Beschaffenheit des Gemüths, dass man in einem gegebenen Fall nicht seiner selbst Meister und nicht Herr über sich selbst ist (T. 50). Beiden Affecten sagt die Vernunft durch den Tugendbegriff, man soll sich fassen: die Schwäche im Gebrauche seines Verstandes zur Bezähmung der Affecten ist, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, nur eine Untugend und gleichsam etwas Kindisches und Schwaches, was mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann, und das einzige Gute noch an sich hat, dass dieser Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affect, d. i. ein in uns befindlicher Grund der Möglichkeit, in gewisse heftige Gemüthsbewegungen oder Gefühle auszubrechen, z. B. in Zorn, verschwistert sich daher nicht so sehr mit dem Laster, als die Leidenschaft. Die Ruhe, mit der der Mensch der letztern nachhängt, über sie brütet und so sie tief und fest sich einpflanzt, und dadurch das Böse (als vorsetzlich) in seine Maxime aufnimmt, alles dieses macht die Leidenschaft zu einem qualificirten Bösen, d. i. zu einem wahren Laster (T. 50. f.). Affecten und Leidenschaften unterworfen zu seyn, ist eine Krankheit des Gemüths, weil beides die Herrschaft der Vernunft ausschliesst. Beide sind auch gleich heftig dem Grade nach; was aber ihre Qualität betrifft, so sind sie wesentlich von einander unterschieden, sowohl in der Vorbeugungs- als in der Heilmethode, die sie erfordern (A. 203).

Was z. B. der Affect des Zorns nicht in der Geschwindigkeit thut, das thut er gar nicht; und er vergisst leicht. Die Leidenschaft des Hasses aber nimmt sich Zeit, um sich tief einzuwurzeln und es dem Gegner zu gedenken. Ein Vater, ein Schulmeister können nicht strafen, wenn sie nur die Geduld gehabt haben, die Abbitte (nicht die Rechtfertigung) anzuhören, s. Leidenschaft (A. 204.).

3. So fern die Tugend auf innere Freiheit gegründet ist, enthält sie für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nehmlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin der Herrschaft über sich selbst; weil jene ohne diese Herrschaft über den Menschen den Meister spielen würden (T. 51).

4. Wenn nehmlich die Vernunft durch den Tugendbegriff sagt, man soll sich fassen (2), so ist das ein verneinendes Gebot oder ein Verbot. Man soll sich nehmlich von seinen Gefühlen (Affecten) und Neigungen (Leidenschaften) nicht beherrschen lassen; dies ist die Pflicht der Apathie. Diese Apathie wird zur Tugend (als Stärke betrachtet nothwendig vorausgesetzt). Dieses Wort ist, gleich als ob es Fühllosigkeit, mithin subjective Gleichgültigkeit in Ansehung der Gegenstände der Willkühr bedeutete, in übeln Ruf gekommen; man nahm es für Schwäche. Um diese Apathie in Zukunft von der Indifferenz (natürlichen Gleichgültigkeit oder Affectlosigkeit) zu unterscheiden, kann man sie die moralische Apathie nennen. Wenn also die Gefühle aus sinnlichen Eindrücken ihren Einfluss auf das Moralische dadurch verlieren, dass die Achtung fürs Gesetz mächtiger wird, als alle diese Gefühle, so ist das die moralische Apathie; entstehen aber nicht leicht Gefühle aus sinnlichen Eindrücken in dem Subject, so ist das die sinnliche Apathie, s. Affectlosigkeit. Z. B. kann man durch nichts zum Zorn gereizt werden, so ist das sinnliche Apathie; ist man aber zum Zorn geneigt, hat sich aber aus Grundsatz so in seiner Gewalt,

dafs man im Zorn nicht die Ueberlegung verliert, und nicht unbefonnen handelt, fo ift das moralifche Apathie. Ueberhaupt befteht die Herrfchaft des Affects nicht in der Stärke eines gewiffen Gefühls, fondern in dem Mangel der Ueberlegung beim Handeln. Der Zuftand des Affects felbft aber ift ebenfalls nicht die Stärke des Gefühls, fondern der Mangel der Ueberlegung, diefes Gefühl mit der Summe aller Gefühle (der Luft oder Unluft) in feinem Zuftande zu vergleichen. Der Reiche, welchem fein Bedienter einen fchönen und feltenen gläfernen Pocal zerbricht, überläfst fich dem Gefühl des Schmerzes, weil er in diefem Zuftande der Ueberlegung nicht fähig ift, dafs das Vergnügen, das er durch den Bedienten verliert, für nichts zu halten ift, gegen alles dasjenige, welches ihm fein Reichthum noch verfchaffen kann (A. 207. f.). Die moralifche Affectlofigkeit, ohne Verminderung der Stärke der Triefedern zum Handeln, heifst auch das Phlegma im guten (moralifchen) Verftande. Die Naturgabe einer Apathie bei hinreichender Seelenftärke ift das glückliche Phlegma (im moralifchen Sinne).

5. Das Princip der Apathie, dafs nehmlich der Weife niemals im Affect feyn müffe, ift ein ganz richtiger und erhabener moralifcher Grundfatz der ftoifchen Schule. Sie behauptete mit Recht, der Weife müffe nicht einmal aus Mitleid mit den Uebeln feines beften Freundes handeln, denn der Affect macht (mehr oder weniger) blind. Wer mit jenem glücklichen Phlegma (4) begabt ift, der ift zwar darum eben noch nicht ein Weifer, hat aber doch die Begünftigung von der Natur, dafs es ihm leichter wird, als Andern, es zu werden (A. 207.) Dafs aber auf diefe Weife die Natur die Anlage zur moralifchen Apathie uns eingepflanzt hat, war Weisheit der Natur, um proviforifch, d. i. bis dafs die Vernunft zu der gehörigen Stärke gelangt feyn würde, die Zügel zu führen. Die Triebfedern des pathologifchen (finnlichen) Anreitzes follten nehmlich, in Ermangelung einer hinreichenden Wirkfamkeit der moralifchen Triebfedern zum Guten, einftweilen die Stelle

der Vernunft vertreten, und das Subject zu denselben Handlungen beleben, die bei dem moralisch gut gesinnten Menschen aus Grundsätzen entspringen. Die Vernunft kann aber auch in Vorstellung des Moralisch-Guten durch Verknüpfung ihrer Ideen mit Anschauungen (Beispielen), die ihnen untergelegt werden, eine Belebung des Willens hervorbringen (in geistlichen oder auch politischen Reden ans Volk, oder auch einsam an sich selbst), und also nicht als Wirkung, sondern als Ursache eines Affects in Ansehung des Guten seelenbelebend seyn, wobei die Vernunft doch immer noch den Zügel führt, und ein Enthusiasmus des guten Vorsatzes bewirkt wird, der aber eigentlich zum Begehrungsvermögen und nicht zum Affect gerechnet werden muss (A. 206. f.), s. Enthusiasmus.

Kant. metaphys. Anfangsgr. der Tugendl. Einleitung XIV-XVI. S. 50. ff.

Dess. Anthropologie §. 63-66. S. 203. ff.

Gemüthszustand.

Die Stimmung der Gemüthskräfte zur Hervorbringung ihrer Wirkungen, und das Verhältniss derselben zu einander, welches zu bestimmten Wirkungen der Gemüthskräfte erforderlich ist. So ist der Gemüthszustand in Beziehung auf Erkenntniss die Stimmung der Erkenntnisskräfte zu einer Erkenntniss überhaupt, und zwar diejenige Proportion, welche sich für eine Vorstellung (wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird) gebührt, um daraus Erkenntniss zu machen (U. 65). Der Gemüthszustand bei einem ästhetischen Urtheil ist der eines Gefühls des freien Spiels der Vorstellungskräfte an einer gegebenen Vorstellung zu einem Erkenntnisse überhaupt, d. i. des freien Spiels der Einbildungskraft (für die Zusammensetzung des Mannichfaltigen der Anschauung) und des Verstandes (für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen

vereinigt), ſofern ſie unter einander zuſammenſtimmen (U. 28. 29). Der Gemüthszuſtand in Beziehung auf das Gefühl der Luſt und Unluſt oder die Gemüthsfaſſung (*temperatio animi*) iſt der dauernde Zuſtand des Wohlbefindens oder Uebelbefindens.

Genie,

eigentthümlicher Geiſt, *genius*, *génie*. Das Talent (die Naturgabe), welches der ſchönen Kunſt die Regel giebt (U. 181.). Da eine Naturgabe als ſolche ſelbſt zur Natur gehört, ſo kann man jene Erklärung auch ſo ausdrücken: Genie iſt die angebohrne Gemüthsanlage (*ingenium*), durch welche die Natur der ſchönen Kunſt die Regel giebt. Ich werde jetzt die Richtigkeit dieſer Erklärung zeigen, daſs ſie nehmlich nicht willkührlich, ſondern dem Begriffe angemeſſen iſt, welchen man mit dem Worte Genie zu verbinden gewohnt iſt (U. 181. M. II, 677).

Darin iſt Jedermann einig, daſs Genie dem Nachahmungsgeiſt gänzlich entgegen geſetzt iſt; da nun Lernen nichts als Nachahmen iſt, ſo iſt Gelehrigkeit nicht Genie. Dasjenige erfinden, was auch kann gelernt werden, iſt auch nicht ein Grund, dem Erfinder Genie*) zuzuſchreiben, und ein Pinſel (welcher bloſs lernen und nachahmen kann) iſt von einem (oftmals groſsen) Kopfe (welcher bloſs erfindet, was auf dem natürlichen Wege des regelmäſsigen Forſchens liegt) nur dem Grade nach, aber nicht ſpecifiſch unterſchieden. Ein groſser Kopf (der leicht und viel erfindet, was hernach gelehrt werden kann) und ein Mann von Genie (der erfindet, was nie gelehrt werden kann) können da-

*) In der Anthropologie (A. 160) ſagt Kant noch: das Talent zum Erfinden heiſst Genie. Wieder ein Beweis, daſs dieſe Anthropologie eher geſchrieben iſt, als die Critik der Urtheilskraft.

her nicht wie Sulzer (Allgem. Theorie der schönen Künste, Art. Genie) meint, für gleich bedeutend gehalten werden. So kann man sagen, Newton war ein sehr groſser Kopf, aber nicht; er war ein Mann von groſsem Genie; denn die Entdeckungen und Untersuchungen in seinem unsterblichen Werke der Naturphilosophie (*Philosophiae naturalis principia mathematica, autore Is. Newton. Londini* 1687. 4.) waren zwar sehr schwer zu machen und vorzutragen; aber man kann sie doch lernen und wieder lehren. Newton konnte nicht allein sich selbst, sondern auch andern ganz anschaulich die Schritte darstellen, wie man von den ersten Anfangsgründen der Geometrie an bis zu den groſsen und tiefen Entdeckungen gelange, die er in jenem Buche vorträgt. Dagegen sind Homer oder Wieland nicht groſse Köpfe, sondern Männer von groſsem Genie zu nennen, denn sie können nicht lehren, wie sich die phantasiereichen und gedankenvollen Ideen in ihrem Kopfe zusammen fanden. Indessen wird dadurch, daſs im Wissenschaftlichen der gröſste Erfinder vom mühseligsten Nachahmer und Lehrling nur dem Grade nach unterschieden ist, der groſse Kopf gegen das groſse Genie nicht herabgesetzt. Vielmehr hat der Kopf vor dem Genie darin einen groſsen Vorzug, daſs

a. der Kopf Talent zu immer fortschreitender gröſserer Vollkommenheit der Erkenntniſs und alles davon abhängigen Nutzens hat; dem Genie aber eine Grenze für die Kunst gesetzt ist, die vermuthlich schon längst erreicht ist, und nie überschritten werden kann;

b. der Kopf Andere in seinen Kenntnissen belehren, das Genie aber seine Geschicklichkeit nicht mittheilen kann. Denn so ausführlich auch alle Vorschriften für die Dichtkunst und so vortrefflich auch die Muster derselben seyn mögen, so kann man doch nicht geistreich dichten, aber ganz wohl algebraische Rechnungen machen und analytische Untersuchungen anstellen lernen.

Folglich ist das Genie angebohrne Gemüthsanlage, auch in Ansehung seiner Producte, und die Natur giebt hier der Kunst die Regel (U. 183. ff. M. II, 681).

3. Die Regel, welche die Natur durch das Genie der schönen Kunst giebt, kann aber in keine Formel abgefaſst und als Vorschrift vorgetragen werden. Denn sonst müſste man das Schöne, welches eben die Kunst des Genies zum Zweck hat, nach Begriffen beurtheilen können. Das ist aber unmöglich, indem das Schöne nicht durch den Verstand aus Begriffen erkannt, sondern durch den Geschmack als Gegenstand eines reinen (uninteressirten) Wohlgefallens beurtheilt wird. Es ist daher unmöglich, das Schöne nachzumachen. Die Regel für das Schöne muſs hingegen vom Product des Genies abstrahirt werden, nicht durch Worte, sondern in der Nachahmung; denn das Schöne kann man nur nachahmen (U. 185. M. II, 682).

4. Mit der mechanischen Kunst verhält es sich anders. Sie kann man lehren und lernen, und es in derselben immer weiter bringen, folglich giebt es zwar groſse mechanische Köpfe, aber ein mechanisches Genie ist ein Widerspruch. Hingegen giebt es in jeder schönen Kunst immer auch zugleich etwas Mechanisches, dies kann nach Regeln gelernt und zu immer gröſserer Vollkommenheit gebracht werden, und dies ist das Schulgerechte in der schönen Kunst. Denn obwohl das Wohlgefallen zu erwecken der Hauptzweck der schönen Kunst ist, so muſs der Künstler doch noch einen besondern Zweck haben, nehmlich dies oder das darzustellen, z. B. einen Amor; dazu wird aber die Befolgung bestimmter Grundregeln, nehmlich der Angemessenheit des Products zur untergelegten Idee, d. i. der Wahrheit in der Darstellung des Gegenstandes, der gedacht wird, z. B. der Zeichnung, der Anatomie u. s. w. erfordert. Das muſs nun mit Schulstrenge gelernt werden und ist allerdings eine Wirkung der Nachahmung. Daher entstehet nun in den Nachahmern die sonderbare Amphibolie (Verwechselung) der Vorstellungen, daſs sie meinen, das Genie bestehe darin,

daſs man ſich über alle Regeln wegſetze, weil das, was eigentlich Product des Genies iſt (das, was an dem Werke des Genies nicht mechaniſch iſt) ſich nicht in Worte faſſen läſst. Das Genie giebt daher den Stoff aus ſich ſelbſt her, aber dieſen Stoff zu verarbeiten und ihm die Form zu geben, erfordert ein durch Regeln gebildetes und geübtes Talent (U. 186. M. II, 683).

5. Aber auch ohne dieſe Erläuterung und Beſtätigung der obigen Erklärung des Genies folgt ſchon, daſs ſchöne Kunſt eigentlich Kunſt des Genies, d. i. ohne Genie nicht möglich iſt. Denn eine jede Kunſt ſetzt Regeln voraus, weil ſie einen Zweck hat, den ſie wirklich machen will, und die Anweiſung, dieſen Zweck zu erreichen, iſt die Regel. Nun kann (nach 3.) der Hauptzweck der ſchönen Kunſt, die Schönheit in dem Kunſtwerk, nicht durch einen Begriff gedacht werden. Alſo kann die ſchöne Kunſt ſich nicht ſelbſt ihre Regel ausdenken, nach welcher Schönheit in das Kunſtwerk gelegt werden könnte, ſondern das Genie muſs der ſchönen Kunſt die Regel geben, die aber nicht in Worte gefaſst, ſondern nur durch Nachahmung des Muſters befolgt werden kann (U. 181. f. M. II, 679).

6. Das Genie alſo

a. iſt ein Talent, dasjenige hervorzubringen, wozu ſich keine beſtimmte Regel geben läſst, folglich muſs Originalität ſeine erſte Eigenſchaft ſeyn;

b. bringt Werke hervor, die exemplariſch oder muſterhaft ſind, d. i. verdienen, als Beiſpiel (*exemplar*) nachgeahmt zu werden, ſ. Exemplariſch;

c. giebt als Natur (nicht als Wiſſenſchaft) die Regel (daher auch das Wort Genie von *Genius*, gleichſam einem Schutzgeiſt, der die originalen Ideen eingiebt, ſ. Geiſt 8);

d. ſchreibt als Natur nicht der Wiſſenſchaft, auch

nicht der mechanischen Kunst, sondern der schönen Kunst die Regel vor.
(U. 182. M. II, 680).

7 Verhältniss des Genies zum Geschmack. Zur Beurtheilung schöner Gegenstände, als solcher, wird Geschmack, zur Hervorbringung derselben, Genie erfordert. Wenn man das Genie als Talent zur schönen Kunst zergliedern will, so ist nöthig, zuvor den Unterschied zwischen der Natur- und Kunstschönheit genau zu bestimmen; denn zur erstern gehört bloss Beurtheilung, folglich Geschmack, zur letztern aber auch die Möglichkeit oder Hervorbringung (nicht bloss Beurtheilung) derselben, also Genie (U. 187. f. M. II, 684. 685).

8. Die Naturschönheit ist ein schönes Ding; die Kunstschönheit ist eine schöne Vorstellung von einem Dinge (U. 188. M. II, 686.). Die Naturschönheit gefällt durch die blosse Form, ohne dass man nöthig hat, zu wissen, was das Ding ist oder seyn soll (den Zweck der Natur dabei). Die Kunstschönheit hingegen kann nicht eher als schön beurtheilt werden, bis man weiss, wovon es die Vorstellung seyn soll (den Zweck des Künstlers dabei). Eine Kunstschönheit setzt daher immer einen Zweck in der Ursache (dem Künstler) voraus, dieser Zweck ist das, was alles in derselben bestimmt, nun heisst aber die Zusammenstimmung des Mannichfaltigen in einem Dinge zum Zweck desselben die Vollkommenheit des Dinges, folglich wird in der Beurtheilung der Kunstschönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anschlag gebracht werden müssen. Sieht man aber auch in der Beurtheilung einer Naturschönheit darauf, was das Ding ist oder seyn soll, z. B. wenn man sagt: das ist ein schönes Weib, so beurtheilt man den Gegenstand schon als Werk der (obwohl übermenschlichen) Kunst, und das Urtheil ist nicht ein reines Geschmacks- sondern zugleich ein Erkenntnissurtheil (logisches und zwar teleologisches Urtheil, d. i. ein solches, das den Begriff eines Zwecks zum Grunde legt (U. 188. M. II, 687).

9. Die schöne Kunst stellt sogar Dinge schön vor, die in der Natur häfslich oder misfällig seyn würden, z. B. die Furien, Krankheiten, u. s. w. Nur diejenigen Häfslichkeiten kann sie nicht schön vorstellen, welche **Ekel** erwecken. Weil nehmlich der Gegenstand des Ekels (einer Empfindung) sich uns gleichsam zum Genusse aufdringt, so wird die künstliche Vorstellung des Gegenstandes von dem Gegenstande in der Natur selbst in unserer Empfindung nicht mehr unterschieden, und die Vorstellung kann alsdann unmöglich für schön gehalten werden. Auch hat die Bildhauerkunst die unmittelbare Vorstellung häfslicher Gegenstände von ihren Bildungen ausgeschlossen, weil an ihren Producten die Kunst mit der Natur beinahe verwechselt wird. Sie stellt daher z. B. den Tod als einen schönen Genius vor, und hilft sich also durch sich gefällig ausnehmende Attribute, so dafs alsdann ihre Producte die Natur nur indirect vorstellen, vermittelst einer Auslegung der Vernunft, und nicht blofs für die ästhetische Urtheilskraft (den Geschmack) (U. 189. M. II, 688).

10. So viel von der schönen Vorstellung eines Gegenstandes — Dieser Vorstellung die schöne Form zu geben, dazu wird blofs **Geschmack** erfordert, an welchem der Künstler sein Werk hält, und so die ihm genügende Form findet (U. 190. M. II, 689). Geschmack ist aber blofs ein **Beurtheilungs**- nicht ein **erzeugendes** (productives) Vermögen. Was folglich dem Geschmack gemäfs ist, ist darum noch nicht ein Werk der schönen Kunst, es kann blofs die Form der schönen Kunst haben. Es kann ein zur mechanischen Kunst oder zur Wissenschaft gehöriges Product seyn, z. B. Tischgeräthe oder auch eine Predigt, beide können eine schöne Form haben, ohne **gesucht** zu scheinen. Ein Werk (auch dem Stoffe nach Product) der schönen Kunst, z. B. ein Gedicht, kann Genie verrathen ohne Geschmack, oder man kann auch Geschmack ohne Genie daran wahrnehmen (U. 191. M. II, 690.).

11. **Von den Vermögen des Gemüths**, wel-

che das Genie ausmachen. Man sagt von gewissen Producten, welche Kunstschönheiten seyn sollen, sie sind ohne Geist, ob man gleich an ihnen, was den Geschmack betrifft, nichts zu tadeln findet. Was das ist, was man hier Geist nennet, findet man unter dem Art. Geist (U. 192. M. II, 691). Dieser Geist ist das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen, s. Ideen, ästhetische.

12. Aber zu diesen ästhetischen Ideen gehören Verstand und Einbildungskraft; Verstand, um einen Begriff zu geben, und Einbildungskraft, um ästhetische Ideen zu dem Begriff aufzufinden. Dies sind also die Gemüthskräfte, deren Vereinigung (in gewissem Verhältnisse) das Genie ausmachen. Nur besteht das Genie eigentlich in dem Verhältnisse, welches keine Wissenschaft lehren und kein Fleiss erlernen kann, zu einem gegebenen Begriff ästhetische Ideen aufzufinden, und in dem Talent, diese Andern mitzutheilen (dem Geist), s. Geist, 4. Die Einbildungskraft nehmlich, wenn sie zum Erkennen gebraucht wird, steht unter dem Zwange des Verstandes, und ist der Beschränkung unterworfen, dem Begriffe angemessen zu seyn, den der Verstand hergiebt. In ästhetischer Absicht aber ist die Einbildungskraft frei, um über jene Einstimmung zum Begriffe (ungesucht) neuen reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verstand zu liefern, welchen dieser zur Belebung der Erkenntnisskräfte anwendet. Man kann diesem zu Folge Genie auch durch das Vermögen ästhetischer Ideen erklären (U. 232. U. 198. M. II, 700).

13. Wenn wir nach diesen Zergliederungen auf die oben (1) gegebene Erklärung dessen, was man Genie nennt, zurücksehen, so finden wir

a. dass es ein Talent zur Kunst sei (7);

b. dass es ein Verhältniss der Einbildungskraft zum Verstande voraussetzt (12);

c. dafs es fich im Ausdruck äfthetifcher Ideen zeigt (12);

b. dafs es eine nie zu erlernende Proportion und Stimmung der freien Einbildungskraft zum Verftande vorausfetzt, die blofs die Natur des Subjects hervorbringen kann (12).

(U. 199. M. II, 701).

14. Das Genie ift alfo die mufterhafte Originalität der Naturgabe (des Talents) eines Subjects im freien Gebrauch feiner Erkenntnifsvermögen (Verftand und Einbildungskraft) in Anfehung diefer oder jener Art von Kunftproducten. Das Product deffelben ift ein Beifpiel der Nachfolge für ein anderes Genie und der Nachahmung für gute Köpfe ohne Genie, der die Natur durch ein Genie die Regel gab (U. 200. M. II, 702). Das Nachahmen der Kühnheit des Genies in Abweichung von der Regel (4) heifst Nachäffung. Das Nachäffen der Eigenthümlichkeit (Originalität) heifst manieriren; denn die Art des äfthetifchen Vortrags heifst die Manier. Aber manierirt heifst ein Kunftproduct nur alsdann, wenn der Vortrag der Idee in demfelben nur auf die Sonderbarkeit angelegt und nicht der Idee angemeffen gemacht ift (M. II, 703. U. 201). Die Einbildungskraft von allem Zwange der Regeln zu befreien, und das eigenthümliche Talent fogar der Natur zuwider regellos verfahren und fchwärmen zu laffen, würde vielleicht originale Tollheit abgeben, die freilich nicht mufterhaft feyn, und alfo auch nicht zum Genie gezählt werden würde (A. 161). S. übrigens Geift, Gefchmack und Kunft, fchöne.

15. Noch ift zu merken, dafs man auch einen Kopf, der das Talent des Genies hat, ein Genie nennt; da alsdann diefes Wort nicht blofs die Naturanlage einer Perfon, fondern auch die Perfon felbft bedeuten foll — In vielen Fächern Genie zu feyn, ift ein vaftes Genie, wie Leonardo da Vinci, der ein Mahler, Dich-

ter, Tonkünftler und Architect war; auffer den Wiffenfchaften, die er befafs, und den cörperlichen Fertigkeiten, die er hatte (A. 160).

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 46-49. S. 181. ff. — §. 57. Anm. I. S. 242.

Deff. Anthropol. §. 47. S. 159. ff.

Geniefsen,

f. Angenehm, 4.

Genirt,

verlegen, *gené*. So wird derjenige genannt, der fich in Anfehung feines Anftandes bemerkt, und nicht glaubt, in gutem Anftande zu erfcheinen. Wenn nehmlich der Menfch auf fich felbft merkt, und dies im Umgange fichtbar wird, fo ift er entweder genirt, oder affectirt (A. 12).

2. Affectirt, gefchroben, (*elegantiae laudem ftolide adfectans*) heifst, wer fich in Anfehung feines Anftandes bemerkt, und glaubt in vortrefflichem Anftande zu erfcheinen. Wer z. B. fo fpricht, als ob er fich (nicht als ob ein Anderer ihn) fprechen höre, ift eine Art von Schaufpieler (A. 12).

3. Das Aufmerken (*attentio*) auf fich felbft ift zwar nothwendig, wenn man mit Menfchen zu thun hat, mufs aber im Umgange nicht fichtbar werden. Dann findet das Gegentheil von dem genirten und affectirten Wefen ftatt, nehmlich die Ungezwungenheit, das *air degagé*, ein Vertrauen zu fich felbft, von Andern in feinem Anftande nicht nachtheilig beurtheilt zu werden. Man nennt auch diefe Freimüthigkeit in der Manier fich äufserlich zu zeigen, die nicht zu dem Verdacht Anlafs giebt,

dafs man einen Schein von feiner eigenen Perfon erkünfteln (repräfentiren) will, das natürliche Betragen (A. 12).

4. Ift aber zugleich Offenherzigkeit aus Einfalt, d. i. aus Mangel einer fchon zur Regel gewordenen Verftellungskunft, in der Sprache, fo heifst jene Freimüthigkeit in der Manier fich äufserlich zu zeigen Naivetät (A. 12).

Kant. Anthropologie, §. 4. S. 11. f.

Genugthuung,

f. Geheimnifs, 16. und Rechtfertigung.

Geometrie,

Γεωμετρια, *Geometria*, *Géométrie*. So wird diejenige Wiffenfchaft genannt, welche die Eigenfchaften des Raums fynthetifch, d. i. durch Säzze, deren Subject das ihm beigelegte Prädicat nicht etwa verfteckter Weife enthält (f. Analytifches Urtheil, 16), und doch *a priori*, d. i. mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit, beftimmt (C. 40. 120.) Diefe Wiffenfchaft könnte nicht möglich feyn, wenn der Raum nicht urfprünglich Anfchauung wäre, fo dafs die Anfchauung deffelben die Verknüpfung zwifchen Subject und Prädicat möglich machte, und wenn er nicht Anfchauung *a priori* wäre, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenftandes in uns angetroffen würde, weil fonft die Sätze von demfelben nicht *a priori* feyn könnten (C. 40). Man kann die Geometrie auch durch Mathematik der Ausdehnung (C. 204.) erklären, d. i. durch diejenige Wiffenfchaft, welche die Eigenfchaften der Ausdehnung durch Conftructionen der Begriffe kennen lehrt, f. Conftruiren. Sie gründet fich mit ihren Axiomen, in fo fern fie eine Wiffenfchaft feyn foll, die Realität hat, d. i. einen Gegenftand aufser der reinen Einbildungskraft, auf den Grundfatz, dafs alle Erfchei-

nungen der Anſchauung nach extenſive (ausgedehnte) Gröſſen ſind, ſ. Axiomen der Anſchauung, 6. Ausdehnung, Mathematik u. Raum.

Geruch,

Geruchsſinn, Sinn des Riechens, *olfactus*, *odoratus*, *facultas olfaciendi*, *odorat.* Derjenige äuſsere Sinn, durch welchen unſer Cörper von den Ausdünſtungen der Cörper ſo afficirt wird, daſs wir dadurch Empfindungen (der Gerüche) erhalten. Er iſt ein Organſinn, durch den wir alſo Organempfindungen erhalten, und zwar ſolche, welche nur die in unſerer Naſe befindlichen Nerven afficiren. Dieſer Sinn iſt aber mehr ſubjectiv als objectiv, d. i. die Vorſtellung durch denſelben iſt mehr die des Genuſſes (der innigſten Einnehmung), als der Erkenntniſs des äuſseren Gegenſtandes. Vermittelſt deſſelben empfinden wir den Gegenſtand auch in der Entfernung *) durch Einziehung ſeiner mit der Luft vermiſchten Ausdünſtungen.

2. Der Geruch iſt mit dem Geſchmack nahe verwandt, und wem der Geruch mangelt, der hat jederzeit nur einen ſtumpfen Geſchmack. Oft verlieren ſich die Empfindungen beider Sinne ganz in einander, wie beim Genuſs geiſtiger und flüchtigalkaliſcher Speiſen, z. B. eines ſtarken Biers oder Senfs. Die Thiere pflegen die Beſchaffenheit der Nahrungsmittel erſt durch den Geruch zu unterſuchen (Gehler Phyſik. Wörterb. Art. Geruch).

3. Man kann ſagen, daſs der Sinn des Geruchs durch Salze (fixe und flüchtige), die durch die Luft aufgelöſet

*) Walch (Phil. Lexicon Art. Geruch) führt zum Beiſpiel an, daſs der Geruch des auf den Küſten der Provence wachſenden Rosmarins 20 bis 30 Meilen weit von der Küſte auf dem Meere empfunden werden könne.

ſeyn müſſen, afficirt werde. Dieſe aufgelöſeten Salze dringen in das Geruchsorgan, welches ſich in der Naſe befindet, ein, und ſo kommen uns dann durch dieſen Sinn die ſpecifiſch verſchiedenen Empfindungen zu, die wir Gerüche nennen (A. 51. f.). Dieſe Empfindungen erhalten wir alſo durch chemiſchen Einfluſs.

4. Der Geruch iſt gleichſam ein Geſchmack in der Ferne. Der Hungrige wird durch den Geruch von beliebten Speiſen zum Genuſs eingeladen, ſo wie der Satte dadurch abgewieſen wird (A. 55). Aber Andere werden auch gezwungen, den Geruch mit zu genieſsen, ſie mögen wollen oder nicht, und darum iſt er, als der Freiheit zuwider, weniger geſellig als der Geſchmack, wo, unter vielen Schüſſeln oder Bouteillen, der Gaſt eine nach ſeiner Behaglichkeit wählen kann, ohne daſs Andere genöthigt werden, davon mit zu genieſsen. — Schmutz ſcheint nicht ſowohl durch das Widrige fürs Auge und die Zunge, als vielmehr durch den davon zu vermuthenden Geſtank, Ekel zu erwecken. Denn die Einnehmung durch den Geruch (in die Lungen) iſt noch inniglicher, als die durch die einſaugenden Gefäſse des Mundes, oder des Schlundes (A. 53).

5. Der Geruch iſt der undankbarſte Sinn und ſcheint auch der entbehrlichſte zu ſeyn. Es belohnt nicht, ihn zu cultiviren, oder wohl gar zu verfeinern, um zu genieſsen; denn es giebt mehr Gegenſtände des Ekels (vornehmlich in volkreichen Oertern), als der Annehmlichkeit, die er verſchaffen kann, und der Genuſs durch dieſen Sinn kann immer auch nur flüchtig und vorübergehend ſeyn, wenn er vergnügen ſoll. — Aber als negative Bedingung des Wohlſeyns, um nicht ſchädliche Luft (den Ofendunſt, die der Moräſte und Anger, verfaulter Thiere u. ſ. w.) einzuathmen, oder auch faulende Sachen zur Nahrung zu brauchen, iſt dieſer Sinn nicht unwichtig (A. 54).

6. Noch gehört zum Sinn des Geruchs eine Empfänglichkeit für gewiſſe Objecte äuſserer Sinnenempfindungen von der beſondern Art, daſs ſie bloſs ſubjectiv ſind und

auf das Organ des Riechens durch einen Reiz wirken, der doch kein Geruch ist, sondern als die Einwirkung gewisser fixen Salze gefühlt wird. Diese Salze reizen das Organ zu specifischen Ausleerungen, werden aber nicht genossen und in das Organ innigst aufgenommen, sondern sollen dasselbe nur berühren und bald darauf weggeschafft werden. Sie können aber eben darum auch den ganzen Tag hindurch (die Essenszeit und den Schlaf ausgenommen) ohne Sättigung gebraucht werden. — Das gemeinste Material derselben ist der Tobak, wenn er geschnupft wird. — Dieses Gelüsten (*Pica*), abgesehen von dem medicinischen Nutzen oder Schaden, den die Absonderung des Flüssigen in der Nase zur Folge haben mag, ist, als blosse Aufreizung des Sinnengefühls überhaupt, gleichsam ein oft wiederhohlter Antrieb des Wiedersammlens (Recollection) der Aufmerksamkeit auf seinen Gedankenzustand. Dieser Zustand würde uns sonst einschläfern, oder durch Gleichförmigkeit und Einerleiheit langweilig werden; statt dessen z. B. der Tobak ihn immer wieder stossweise aufweckt. Diese Art der Unterhaltung des Menschen mit sich selbst vertritt die Stelle einer Gesellschaft; indem sie die Leere der Zeit, statt des Gesprächs, mit immer neu erregten Empfindungen und schnell vorbeigehenden, aber immer wieder erneuerten, Anreizen ausfüllt (A. 57).

Kant. Anthropologie §. 13. 14 u. 18. S. 45. ff.

Geschehen,

εἶναι, γενέσθαι, *cadere*, *evenire*, *fieri*, *se faire*. Es geschieht etwas, heisst, es wird etwas, oder ein Zustand, der vorher nicht war; z. B. was geschieht, hat seine Ursache, heisst, ehe ein Zustand wird, der vorher nicht war, muss etwas anders vor ihm hergehen, worauf dieser Zustand nach einer Regel folgt (C. 236. 13.)

2. Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache

und Wirkung (C. 232. M. I, 274.), heisst eben das. Denn eine Veränderung ist der Uebergang aus einem Zustand in den andern; diese Veränderung geschieht, heisst, der neue Zustand wird und der alte Zustand hört auf. Nun ist aber das Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung nichts anders, als dass nichts geschehen, oder kein neuer Zustand werden kann, wenn nicht etwas vor ihm hergehet, worauf der neue Zustand nothwendig und jederzeit, nach einer Regel, folgt.

3. Man kann nicht in der Erfahrung wahrnehmen, dass etwas geschieht, wenn nicht ein anderer Zustand vor dem neuen (werdenden) vorhergeht. Was geschieht, heisst aber eine Begebenheit, folglich ist keine Wahrnehmung einer Begebenheit möglich, ohne eine dieser Wahrnehmung vorhergehende Wahrnehmung eines andern Zustandes. Sind nun beide Wahrnehmungen nur willkührlich mit einander verknüpft, so kann ich nicht unterscheiden, ob die Folge der einen auf die andere bloss in mir liegt oder subjectiv ist, oder ob sie in dem Object liegt oder objectiv ist, und folglich Jedermann diese Folge wahrnehmen muss, wenn er die Erfahrung macht. Soll nun das letztere statt finden, so muss die Verknüpfung beider Wahrnehmungen und also ihre Folge auf einander nothwendig und allgemein, d. i. *a priori* seyn. Wenn also die eine Wahrnehmung so beschaffen ist, dass die andere, wenn ich meine Aufmerksamkeit darauf richte, ihr folgen muss, so bin ich sicher, dass diese Folge nicht in mir liegt, dann nenne ich das, was ich zuerst wahrnahm, wenn es die Bedingung enthält, von welcher das folgende so abhängt, dass es erfolgen muss, die Ursache, und das, was ich, als nothwendige Folge aus dem Vorhergehenden, darauf wahrnehmen muss, die Wirkung. Diesem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung muss aber jede Erscheinung, als meine Vorstellung, unterworfen seyn, weil es mir sonst unmöglich seyn würde, etwas für einen neuen Zustand eines Dinges zu erkennen, und nicht bloss für einen neuen Zustand meines Subjects in Ansehung meiner Vorstellungen (C. 237).

4. Da aber die Natur nichts anders ist, als Erscheinungen, d. i. Vorstellungen, die mir vermittelst meiner Sinnlichkeit zum Erkennen gegeben, und folglich als Vorstellungen den Gesetzen meines Erkenntnisvermögens (welche in dieser Beziehung Naturgesetze heissen) unterworfen sind; so kann mir in der Natur nichts vorkommen, was nicht einen vorigen Zustand voraussetzte, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgte, d. i. so, dass es den vorhergehenden Zustand als allgemeine Bedingung, unter der es erfolgt, voraussetzt, d. h. nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung geschähe. Es muss aber, nach eben diesem Gesetze, der vorige Zustand selbst etwas seyn, was geschehen ist (in der Zeit geworden, da es vorher nicht war). Die Ursache, durch welche etwas geschieht, setzt also selbst in Ansehung dieser ihrer Beschaffenheit wieder etwas Geschehenes voraus, welches nach eben diesem Gesetze (einem Naturgesetze) wiederum einen vorigen Zustand u. s. f. voraussetzt (C. 472).

5. Auch kann dieser Satz, dass alles, was geschieht, eine Ursache hat, nur auf diese und keine andere Art, nehmlich blos aus der Möglichkeit des Begriffs des Geschehens, als etwas Objectiven, bewiesen werden. Leucipp soll diesen Satz zuerst behauptet haben, aber man findet nicht, dass er einen Beweis dafür gegeben habe, oder geben konnte. Plato stellte ihn wahrscheinlich zuerst, als einen unumstösslichen Satz, deutlich auf; aber einen Beweis für die objective Gültigkeit desselben und eine Untersuchung, wie weit unsere Befugniss geht, denselben anzuwenden, sucht man auch bei ihm vergebens. Er behauptete indessen auch zuerst den bei allen seinen Vorgängern als dunkeles Gefühl zum Grunde liegenden Satz, dass es keinen Rückgang der Ursachen ins Unendliche gebe, und widersprach damit aus einem Bedürfnisse seinem zuerst behaupteten Satze. Die Stoiker versuchten wohl zuerst einen Beweis für den Satz, dass aus Nichts nichts wird, oder alles seine vorhergehende Ursache haben

muſs. Dieſen Beweis führte Chryſipp ſo: Wenn etwas ohne Urſache geſchieht, dann iſt nicht jeder Satz entweder wahr oder falſch. Das ohne wirkende Urſache Vorhandene hat weder Wahrheit noch Unwahrheit *). Völlig einleuchtend iſt dieſer Beweis nicht. Chryſipps Scharfſinn hatte das gewiſs mehr auseinander geſetzt, was die Ciceronianiſche Kürze, als bekannt und klar genug, vorausſetzt; aber dennoch iſt dieſer Beweis richtig. Er ſagt nichts anders als das, was wir (in 3) behauptet haben. Geht nicht vor einer Begebenheit etwas anders (die wirkende Urſache) vorher, worauf ſie nach einer Regel nothwendig folgen muſs ſo weiſs ich nicht, ob die Folge meiner Vorſtellungen bloſs ſubjectiv oder objectiv iſt, es fehlt mir dann an dem Gegenſtande, mit dem ich ſie vergleichen könnte; denn ich weiſs nicht, ob das, was geſchieht, welches hier der Gegenſtand ſeyn ſoll, nicht mein bloſses Gedankenſpiel iſt, indem die Nothwendigkeit in der Folge der Vorſtellungen fehlt. Nun beſteht Wahrheit oder Unwahrheit in der Uebereinſtimmung meiner Vorſtelungen mit dem Gegenſtande (alſo in der objectiven Gültigkeit, d. i. daſs meine Vorſtellungen nicht bloſs für mich, ſondern für Jedermann gültig ſind, eben darum, weil ſie mit dem Gegenſtande zuſammenſtimmen); da ich nun ohne das Geſetz der wirkenden Urſache (der Cauſalität) keinen Gegenſtand habe, ſo findet bei meinen Sätzen (aſſertoriſchen Behauptungen) weder Wahrheit noch Unwahrheit ſtatt (C. 816).

6. Das Geſchehen iſt ein Daſeyn, vor welchem ein Nichtſeyn des Gegenſtandes vorhergeht (C. 816). Daſs etwas aber auch nicht ſeyn kann, oder das Gegentheil deſſelben möglich iſt, folglich daſs es geſchieht, iſt das Kennzeichen ſeiner Zu-

*) *Cauſas enim efficientes quod non habebit, id nec verum, nec falſum erit.* Cicero *de fato*, 10.

fälligkeit. Wäre nun mit dem Geſchehen, oder dem Daſeyn, welches auf das Nichtſeyn folgt, gar keine Nothwendigkeit verknüpft, ſo wäre alles zufällig, folglich auch das Geſchehen nicht als etwas Objectives, als etwas in einem Gegenſtande zu erkennen möglich, ſondern als ein bloſses Spiel der Vorſtellungen anzuſehen. Folglich führt auch der Baumgartenſche Beweis für den Satz der Cauſalität (Metaphyſ. §. 218) aus der Zufälligkeit auf unſern Beweisgrund zurück. Denn, die Möglichkeit der Erkenntniſs, daſs etwas ein zufällig vorhandenes Ding iſt, ſetzt ſchon eine mit dem zufälligen Daſeyn verknüpfte äuſsere Nothwendigkeit, d. i. daſs es hat auf das Nichtſeyn folgen oder geſchehen müſſen, alſo eine Urſache voraus (C. 816.). ſ. übrigens Begebenheit, Analogie der Urſache und Wirkung u. Thatſache.

Geſchicklichkeit,

habilitas, *habileté*. Dieſen Namen gebraucht man, um dasjenige in dem Menſchen anzuzeigen, wodurch das Talent geſtärkt und zur innern Vollkommenheit ergänzt wird (P. 70). So heiſst z. B. die durch Uebung erworbene Fertigkeit, phyſikaliſche Experimente zweckmäſsig zu machen, eine Geſchicklichkeit, weil ſie das iſt, was noch zur Naturanlage dazu, dem Talent, hinzukommen muſs. Eine Art der Geſchicklichkeit iſt die Klugheit, denn ſie iſt die Geſchicklichkeit, auf Menſchen und ihren Willen Einfluſs zu haben; ſie muſs erworben werden, und ſtärkt und ergänzt alsdann das Talent oder erſetzt das, was dem Menſchen zur Vollkommenheit hierin noch abgeht (U. XIII). Man kann daher auch ſagen, die Geſchicklichkeit iſt das Ergänzungsſtück (Complement) des Talents zur Vollkommenheit.

2. Soll ein Menſch tauglich ſeyn, Zwecke zu befördern, ſo muſs er dazu nicht bloſs Talent (Naturgabe), ſondern auch Geſchicklichkeit haben. Die-

ſe Geſchicklichkeit kann aber in der Menſchengattung nicht wohl entwickelt werden, als vermittelſt der Ungleichheit unter den Menſchen, da die gröſste Zahl der Menſchen die Nothwendigkeiten des Lebens gleichſam mechaniſch für diejenigen beſorgt, welche Wiſſenſchaft und Kunſt bearbeiten. Dies iſt aber nur in der bürgerlichen Geſellſchaft möglich, denn nur in ihr kann die gröſste Entwickelung der Naturanlagen (Talente) geſchehen (U. 392. f. M. II, 925).

3. Die Geſchicklichkeit hat ihre Vorſchriften. Man kann dieſe hypothetiſche Imperativen, Imperativen der Geſchicklichkeit überhaupt nennen, d. i. Regeln, die den Willen unter einer Bedingung (hypothetiſch) zur Handlung nöthigen. Die Bedingung iſt der Zweck, welcher erreicht werden ſoll. Z. B. hat Jemand den Zweck, im Alter nicht zu darben, ſo iſt für ihn die Regel nothwendig oder für ſeinen Willen nöthigend (ein Imperativ): arbeite und ſpare in der Jugend. Aber dieſe Regel iſt hypothetiſch oder bedingt, denn will Jemand nicht vor dem Mangel im Alter ſicher ſeyn, ſo bedarf er auch der ganzen gegebenen Regel der Geſchicklichkeit, ſich vor dem Darben im Alter zu ſchützen, nicht (P. 37.). Hat Jemand den Zweck, vom intermittirenden Fieber frei zu werden, ſo gebrauche er China.

4. Die Selbſtliebe kann zwar allgemeine Regeln der Geſchicklichkeit (Mittel zu Abſichten auszufinden) enthalten, ſie ſind aber bloſs theoretiſche Principien (allgemeine Sätze, welche die Urſachen zu gewiſſen Wirkungen angeben), z. B. wie derjenige ſich eine Mühle auszudenken habe, der gerne Brod eſſen möchte (P. 46).

5. Bei den Imperativen der Geſchicklichkeit überhaupt iſt gar nicht die Frage, ob der Zweck vernünftig und gut ſei, ſondern nur, was man thun müſſe, um ihn zu erreichen. Die Vorſchriften für den Arzt, um ſeinen Patienten auf gründliche Art geſund zu machen, und für den Giftmiſcher, um ſeinen Feind ſicher zu tödten, ſind, als

Imperativen der Geſchicklichkeit, von gleichem Werth, wenn nur jede dazu dient, ihren Zweck, und ſo die Abſicht des Handelnden, vollkommen zu befördern. Weil man in der frühen Jugend nicht weiſs, welche Zwecke uns im Leben aufſtoſsen dürften, ſo ſuchen Eltern vornehmlich ihre Kinder recht vielerlei lernen zu laſſen, und ſorgen für die Geſchicklichkeit im Gebrauch der Mittel zu allerlei beliebigen Zwekken, von deren keinem ſie beſtimmen können, ob er nicht etwa wirklich künftig eine Abſicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indeſſen doch möglich iſt, daſs er dieſe Abſicht einmal haben möchte. Dieſe Sorgfalt der Eltern iſt ſo groſs, daſs ſie darüber gemeiniglich verſäumen, ihren Kindern das Urtheil über den Werth der Dinge, die ſie ſich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen (G. 41. f. M. II, 56).

6. Es giebt aber Einen Zweck, den alle Menſchen nach einer Naturnothwendigkeit insgeſammt wirklich haben, nehmlich die Glückſeligkeit. Der hypothetiſche Imperativ oder Imperativ kann folglich entweder bloſs problematiſch ſeyn, wenn es nehmlich bloſs möglich (nicht auch wirklich) iſt, daſs Jemand dieſen Zweck haben möchte; oder aſſertoriſch, wenn dieſer Zweck wirklich die Abſicht eines Menſchen iſt. Der Imperativ zur Glückſeligkeit iſt folglich aſſertoriſch. Nun kann man die Geſchicklichkeit in der Wahl der Mittel zu ſeinem eigenen gröſsten Wohlſeyn Klugheit, im engſten Verſtande, nennen; ſie mag nun entweder die Weltklugheit ſeyn, d. i. die Geſchicklichkeit eines Menſchen, auf andere Einfluſs zu haben, um ſie zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen, oder die Privatklugheit, d. i. die Geſchicklichkeit, alle jene Abſichten zu ſeinem eigenen dauernden Vortheil zu vereinigen. Alſo iſt der Imperativ, der ſich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückſeligkeit bezieht, eine Vorſchrift der Klugheit, aber doch immer noch hypothetiſch. Die Handlung wird nehmlich nicht ſchlechthin, ſondern nur als Mittel (*ſub hypotheſi*)

zu einer andern Absicht geboten (G. 42. f. M. II, 57).

7. Die **hypothetischen** Imperativen oder Imperativen der **Geschicklichkeit** überhaupt (in weiterer Bedeutung) sind also entweder **problematische**, Regeln der Geschicklichkeit, in engerer Bedeutung; oder **assertorische** Rathschläge der Klugheit. Man kann die **problematischen** auch **technische** d. i. zur Kunst gehörige, die **assertorischen** auch **pragmatische**, d. i. zur Wohlfahrt gehörige, Imperativen nennen (G. 43. M. II, 59).

8. Wie sind nun diese Imperativen möglich? Dies bedarf keiner besondern Erörterung. Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluss hat) auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Diese Imperativen sind, was das **Wollen** betrifft, **analytisch**. Denn, in dem Wollen eines Gegenstandes, als meiner Wirkung, wird schon meine Causalität, als handelnder Ursache (d. i. der Gebrauch der Mittel) gedacht. Die **hypothetischen** Imperativen bestehen immer, wie jedes hypothetische Urtheil, aus zwei Urtheilen, dem Antecedens oder der Bedingung, dem Urtheil, das den Zweck aussagt, und der Consequenz oder der Folge, dem Urtheil, welches das Mittel angiebt (s. **Daseyn**, 2). Nun wird damit, dass die hypothetischen Sätze für analytisch ausgegeben werden, nur behauptet, dass das **Wollen** dessen, was die Consequenz angiebt, schon in dem Wollen dessen liegt, was das Antecedens angiebt; aber nicht, dass die Bestimmung der Mittel selbst in der Consequenz schon in der Angabe des Zwecks im Antecedens liege. Die Mittel zu einer gesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Actus des Wollens, sondern den Gegenstand wirklich zu machen. Die hypothetischen Imperativen sind also, was das **Erkenntniss** betrifft, **synthetisch**; was aber das **Wollen** betrifft, **analytisch**. Z. B. Willst du eine begränzte gerade Linie (Fig. 2, AB)

nach einem ſichern Princip in zwei gleiche Theile theilen; ſo errichte auf derſelben (AB) einen gleichſeitigen Triangel (ABC), und halbire den Winkel (ACB) der der gegebenen Linie (AB) gegen über liegt, durch eine ſo weit verlängerte Linie, daſs dieſe die gegebene Linie ſchneide. Dieſes iſt nun ein hypothetiſcher Imperativ. Die Erkenntniſs, daſs wenn man nach der Vorſchrift in der Conſequenz (dem Satze, welcher mit dem Wörtchen ſo anfängt) verfährt, der Zweck in dem Antecedens erreicht (die Aufgabe aufgelöſet) werde, lehrt die Mathematik freilich nur durch ſynthetiſche Sätze, nehmlich durch zwei hypothetiſche Imperativen (Aufgaben mit der Auflöſung) und einen hypothetiſchen Satz (Lehrſatz), den ſie beweiſet. Von dieſen drei Sätzen dienen die beiden erſten zur Auflöſung der Aufgabe, oder ſind die Mittel, den Zweck zu erreichen, und ſind:

α. wenn du auf der begrenzten geraden Linie (AB) einen gleichſeitigen Triangel (ABC) errichten willſt: ſo thue, was im Artikel: Acroamatiſch 1, a. b. c. vorgeſchrieben iſt;

β. wenn du den Winkel (ACB) mit einer geraden Linie halbiren willſt, ſo errichte auch auf der andern Seite der zu halbirenden Linie (AB) einen gleichſeitigen Triangel, und ziehe zwiſchen den Puncten, in welchen die auf der gegebenen Linie errichteten Seiten der beiden Triangel zuſammenkommen (von welchen A der eine Punct iſt, der andere iſt der, welcher gerade gegen über, auf der andern Seite der AB liegt, wo ſich die Kreiſe noch einmal ſchneiden), eine gerade Linie.

Der dritte γ. von jenen drei Sätzen dient zum Beweiſe, daſs das angegebene Mittel zur Erreichung des Zwecks ſicher iſt, und iſt der Satz im Artikel: Axiomen I, 1, a. Wenn in zwei Triangeln u. ſ. w.

Dieſe Sätze ſind nun alle drei ſynthetiſch, denn die Behauptung im Conſequens oder dem Folgeſatze läſst

ſich nicht aus dem Zweck oder dem Satze im Antecedens, aus der Bedingung, durch bloſse Entwickelung, ſondern allein durch Conſtruction finden, wie es von α und γ in den angeführten Artikeln gezeigt wird. Man ſieht übrigens, daſs die beiden ganzen Kreiſe nur ſo ganz, wie ſie hier gezeichnet ſind, zum Beweiſe nothwendig ſind, daſs aber zur Auflöſung der Aufgabe im hypothetiſchen Imperativ, oder zur Erreichung des Zwecks im Antecedens, bloſs kleine Stücke des Kreiſes, da wo ſie ſich ſchneiden, d. i. über und unter der zu halbirenden Linie (AB) zwei Kreuzbogen hinlänglich geweſen wären.

Daſs ich nun aber die Handlung will, die zu dem Zweck, den ich habe oder will, als Mittel dient, oder das Wollen deſſen, was in dem Folgeſatze gelehrt wird, wenn ich den Zweck im Antecedens will, iſt ganz analytiſch. Die allgemeine Formel eines ſolchen hypothetiſchen Imperativs in Anſehung des Wollens iſt immer die: Willſt du A zur Wirkung deiner Handlungen (d. i. iſt A dein Zweck), ſo thue die Handlungen B, ſo thuſt du, was du willſt, oder ſo bewirkſt du A. Wollte nun jemand A, und nicht B, dem müſste A der Beſtimmungsgrund ſeiner Cauſalität ſeyn und auch nicht. Oder man müſste A wünſchen mit A wollen verwechſeln. Wer aber A will, und folglich auch B, kennt darum, weil er A kennt, noch nicht auch B. Die Wirkungen erkennen heiſst nicht, auch ihre Urſachen erkennen, denn dieſe bleiben uns oft immer verborgen; aber die Wirkungen wollen heiſst auch ihre Urſachen wollen, da die Wirkungen ohne ihre Urſachen nicht möglich ſind (G. 44. f. M. II, 60).

9. Die Imperativen der Klugheit würden mit denen der Geſchicklichkeit, im engeren Sinne des Worts, ganz und gar übereinkommen, und eben ſo wohl analytiſch ſeyn, wenn man nur von der Glückſeligkeit einen beſtimmten Begriff geben könnte. Denn es würde hier eben ſowohl heiſsen, wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäſs nothwendig) die

einzigen Mittel, die dazu in seiner Gewalt sind. Allein es ist ein Unglück, daſs der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist. Denn obgleich jeder Mensch zur Glückseligkeit zu gelangen wünscht, so kann er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen, was er eigentlich wünsche oder wolle. Die Ursache ist, daſs

a. alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesammt empirisch sind (d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden);

b. gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist.

Nun kann sich auch das einsehendeste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen unmöglich einen bestimmten Begriff von dem machen, was es hier eigentlich wolle. Will er Reichthum, wie viel Sorge, Neid, Nachstellung und Verdruſs könnte er sich dadurch nicht über den Hals ziehen. Will er viel Erkenntniſs und Einsicht, wie viel Uebel, die sich jetzt noch vor ihm verbergen und doch nicht vermieden werden können, wie viel jetzt ihm nicht bekannte Bedürfnisse werden sich ihm dann aufbürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, daſs er es immer wünschen, daſs es nicht ein langes Elend seyn würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Cörpers von Ausschweifungen abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen, u. s. w. Kurz, um mit völliger Gewiſsheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen würde, dazu ist Allwissenheit erforderlich. Man kann also nicht nach bestimmten Principien handeln, um glücklich zu seyn, sondern nur nach empirischen Rathschlägen. Hieraus folgt, daſs die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten. Sie können Handlungen nicht objectiv als praktisch-noth-

wendig darstellen. Sie sind folglich eher für Anrathungen (*consilia*) als Gebote (*praecepta*) der Vernunft zu halten, und die Aufgabe, die eines vernünftigen Wesens Glückseligkeit befördernden Handlungen zu bestimmen, ist völlig unauflöslich. Mithin ist in Ansehung dieser Aufgabe kein Imperativ möglich, der im strengen Verstande geböte, eine glücklichmachende Handlung zu thun. Denn Glückseligkeit ist nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft, das bloss auf empirischen Gründen beruht, von denen man die Bestimmung einer die Totalität einer in der That unendlichen Reihe von Folgen erreichenden Handlung vergeblich erwartet. Gesetzt aber, die Mittel zur Glückseligkeit liessen sich sicher angeben, so würde dieser Imperativ der Klugheit ein analytisch-praktischer Satz seyn. Denn er ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit dadurch unterschieden, dass bei diesem der Zweck bloss möglich (problematisch), bei dem Imperativ der Klugheit aber, durch Natur und Vernunft, wirklich gegeben (assertorisch) ist. Beide aber gebieten bloss die Mittel zu dem Zweck, den man wirklich zur Absicht hat oder will. Folglich ist der Imperativ in beiden Fällen analytisch, da er das Wollen der Mittel für den gebietet, der den Zweck will (G. 45. ff. M. II, 61).

Kant. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 37. — S. 46. — S. 70.

Dess. Critik der Urtheilskr. Einleit. XIII. — II. Th. §. 83. S. 392.

Dess. Grundleg. zur Metaph. der Sitt. II. Abschn. S. 41. ff.

Geschmack,

γευσις, in der engern oder eigentlichen Bedeutung des Worts, Sinn des Schmeckens, Sinn des Geschmacks, Geschmackssinn, *gustus*, *gustatus*, *facultas gustandi*, *goût*. Die Eigenschaft

eines Organs, der Zunge, des Gaumens und des Schlundes, von gewissen aufgelöseten Materien im Essen oder Trinken specifisch afficirt zu werden (A. 184). Er ist einer der fünf äussern Organsinne, und zwar der eine von den beiden, die mehr subjectiv als objectiv sind, d. i. deren Vorstellung mehr die des Genusses, als der Erkenntniss des äussern Gegenstandes ist (A. 47). Er ist aber in seinem Gebrauche entweder bloss als Unterscheidungsgeschmack oder auch zugleich als Wohlgeschmack zu verstehen. Durch den Unterscheidungsgeschmack erkennen wir z. B., ob das Gekostete süss oder bitter ist; durch den Wohlgeschmack fühlen wir, ob das Süsse oder Bittere angenehm oder unangenehm sei. Der erstere kann allgemeine Uebereinstimmung in der Art, wie gewisse Materien zu benennen sind, der letztere aber kann niemals ein allgemeines Urtheil abgeben; dass nehmlich z. B. dasjenige Bittere, was mir angenehm ist, auch Jedermann angenehm seyn werde. Der Grund davon ist klar; weil Lust oder Unlust nicht zum Erkenntnissvermögen in Ansehung der Objecte gehören, sondern Bestimmungen des Subjects sind, also äussern Gegenständen nicht beigelegt werden können (A. 184).

2. Durch den Geschmack empfinden wir den äussern Gegenstand nur in der Berührung der Zunge, des Schlundes und des Gaumens, oder den Geschmack (*sapor*, *gustabile*, γευστον) desselben. Dieser Sinn ist mit dem Geruch nahe verwandt, und wem der Geruch mangelt, der hat jederzeit nur einen stumpfen Geschmack. Oft verlieren sich die Empfindungen beider Sinne ganz in einander, s. Geruch 2. Man kann sagen, dass der Geschmack durch Salze (flüchtige und fixe) afficirt werde. Diese Salze werden durch die Flüssigkeit im Munde aufgelöset, dringen sodann in das Organ ein, und lassen ihm so seine specifische Empfindung zukommen durch die Nervenwärzchen, welche sich im Munde und Gaumen, besonders aber an der Oberfläche der Zunge befinden, und Geschmackkörner

genannt werden. Sie ſind von Marcellus Malpighi und Lorenz Bellin zuerſt entdeckt worden. Dieſe Empfindungen des Geſchmacks erhalten wir alſo durch chemiſchen Einfluſs, und bekommen dadurch weniger eine Wahrnehmung, als einen Genuſs (innigſte Einnehmung). Daher kommt es, daſs der Ekel, ein Anreiz, ſich des Genoſſenen durch den kürzeſten Weg, den Speiſecanal, zu entledigen (ſich zu erbrechen), als eine ſo ſtarke Vitalempfindung dem Menſchen beigegeben worden; weil jene innigliche Einnehmung (der Genuſs) dem Thiere gefährlich werden kann (A. 51. f.).

3. Der Geſchmack iſt geſelliger als der Geruch, denn der Gaſt kann unter vielen Schüſſeln oder Bouteillen eine nach ſeiner Behaglichkeit wählen, ohne daſs Andere genöthigt werden, davon mit zu genieſsen. Den Geruch hingegen müſſen Andere mitgenieſsen, ſie mögen wollen oder nicht — Schmutz ſcheint nicht ſowohl durch das Widrige für die Zunge, als vielmehr durch den davon zu vermuthenden Geſtank, Ekel zu erwecken. Denn die Einnehmung durch die einſaugenden Gefäſse des Mundes oder des Schlundes iſt nicht ſo inniglich, als die durch den Geruch (in die Lungen). — Dieſer Genuſsſinn iſt darum wichtig, weil er hindert, daſs wir nicht faulende Sachen zur Nahrung brauchen (A. 53. f.).

4. Der Sinn des Geſchmacks hat den ihm eigenthümlichen Vorzug, daſs er die Geſelligkeit im Genieſſen befördert. Ueberdem beurtheilt er auch ſchon bei der Pforte des Eingangs der Speiſen in den Darmcanal die Gedeihlichkeit derſelben zum voraus; denn dieſe iſt mit der Annehmlichkeit im Genuſſe verbunden, wenn Ueppigkeit und Schwelgerei den Sinn nur nicht verkünſtelt hat (A. 54). Uebrigens gilt auch vom Geſchmack das, was im Artikel Geruch, 6. von dieſem Sinn iſt geſagt worden.

Kant. Anthropol. §. 14. S. 47. — §. 18. S. 51. ff. — §. 57. S. 184.

Geſchmack,

in weiterer, uneigentlicher oder figürlicher Bedeutung des Worts, Geſchmacksvermögen, *guſtus ſignificatu latiori*, *ſenſus aeſtheticus*, *ſapor*, *palatum*, *naſus*, *goût*. Ein ſinnliches Beurtheilungsvermögen, deren es mehrere giebt, z. B. das Beurtheilungsvermögen des Erhabenen. Der Geſchmack in dieſem weitern uneigentlichen Sinne des Worts iſt das Vermögen, durch eine Luſt zu urtheilen. Er iſt aber entweder der empiriſche Geſchmack, Sinnengeſchmack, das Gefühl der Luſt und Unluſt (*guſtus reflexus*); oder der ideale, vernünftelnde Geſchmack, Reflexionsgeſchmack, die äſthetiſch reflectirende Urtheilskraft, der äſthetiſche*) Gemeinſinn, der Geſchmack in engerer uneigentlicher Bedeutung des Worts (*guſtus reflectens*, *ſenſus communis aeſtheticus*). Von dem erſtern, durch den wir etwas als angenehm oder unangenehm beurtheilen, iſt ſchon im Artikel Gefühl der Luſt und Unluſt gehandelt worden. Der Reflexionsgeſchmack, oder Geſchmack in der gewöhnlichen, aber uneigentlichen Bedeutung des Worts, iſt das Vermögen der Beurtheilung des Schönen in Beziehung auf das Gefühl der Luſt und Unluſt (A. 154. f. U. 3*), und von dieſem ſoll in gegenwärtigem Artikel gehandelt werden. Dies Geſchmacksvermögen, als eine äſthetiſche Urtheilskraft, unterſucht Kant hauptſächlich in der Critik der Urtheilskraft; aber nicht zur Bildung und Cultur dieſes Vermögens, ſondern bloſs in transſcendentaler Abſicht, d. i. um zu zeigen, wie ein ſolches Vermögen *a priori* möglich iſt (U. IX). Bisweilen nimmt man das Wort Geſchmack in einem noch engern Sinne, nach welchem man nur den Menſchen Geſchmack zugeſteht, bei denen dieſes Vermö-

*) Zum Unterſchiede von dem gemeinen Menſchenverſtande, den man den logiſchen Gemeinſinn (*ſenſus communis logicus*) nennen kann.

gen hinlänglich cultivirt oder entwickelt und ausgebildet iſt, ſo daſs ſie das Schöne mit Richtigkeit und Fertigkeit beurtheilen und auch ihren eigenen Kunſtproducten dieſe Eigenſchaft geben können.

2. Man nennt dasjenige ſchön, was in der bloſsen Beurtheilung gefällt (U. 15), wenn man gleich keinen Begriff von dem (ſchönen) Dinge hat, d. i. nicht weiſs, was es iſt, oder wozu es dienen ſoll, ſ. Schön. Es muſs aber das Schöne von dem Angenehmen unterſchieden werden. Das Angenehme gefällt zwar auch, allein nicht, wie das Schöne, in der bloſsen Beurtheilung, ſondern den Sinnen in der Empfindung. Eine Roſe iſt ſchön, aber ſie riecht mir angenehm. Das Schöne gefällt, es hat in der Beurtheilung bloſs meinen Beifall; aber das Angenehme vergnügt*), es erzeugt Neigung und befriedigt ſie, ſ. Angenehm. Alſo vergnügt das Schöne, als ſolches, d. i. wenn es nicht auſser der Schönheit noch etwas hat, was die Sinne reitzt, nicht; ſondern es gefällt (U. 10). Man kann die Luſt, welche mit dem Begehren des Gegenſtandes, deſſen Vorſtellung das Gefühl mit Luſt afficirt, nothwendig verbunden iſt, praktiſche Luſt nennen, ſie mag nun Urſache oder Wirkung vom Begehren ſeyn; dagegen würde man die Luſt, die nicht nothwendig mit dem Begehren des Gegenſtandes verbunden iſt, die alſo nicht nothwendig eine Luſt an dem Daſeyn (der Exiſtenz) des Gegenſtandes der Vorſtellung iſt, ſondern bloſs an der Vorſtellung allein haftet, bloſs contemplative (beſchauliche) Luſt, unthätiges Wohlgefallen nennen können. Ein ſolches freies (nicht durch ein In-

*) Es iſt ein groſser Verderb für die Künſte, ſagt Plato, wenn man das Vergnügen zum einzigen Maaſsſtabe der Beurtheilung nimmt. Man macht dadurch wirklich den groſsen Haufen zum Richter über das Schöne der Kunſt, und man gewöhnt ſich, demſelben zu ſchmeicheln, und nach ſeinen Wünſchen die Werke der Kunſt einzurichten — Nur das Wohlgefallen, welches gebildete und edle Menſchen empfinden, kann zur Beurtheilung dienen. Tennemann Syſtem der Platon. Philoſ. 4. B. Anhang. S. 274.

tereſſe, weder das der Sinne, noch das der Vernunft erzwungenes) Wohlgefallen heiſst Gunſt*). Das Gefühlsvermögen letzterer Art von Luſt (K. III), der gleichſam formale Sinn, durch den wir dieſes Wohlgefallens, dieſer ſinnlichen Luſt an Gegenſtänden, die in der bloſſen Reflexion über ſie gefallen (T. 79) empfänglich ſind, iſt der Geſchmack. Wenn die Schönheit, wie an ſeinem Ort bewieſen wird, ſ. Schön, etwas Wirkliches iſt, und nicht bloſs in der Einbildung beſteht, ſo iſt auch der Geſchmack ein im Gemüth wirklich vorhandenes und von jedem andern unterſchiedenes Vermögen. Da das Schöne nun vom Geſchmack durch eine Luſt, und nicht durch einen Begriff beurtheilt wird, weil es ſonſt der Verſtand, als das Vermögen der Begriffe, wäre, welcher das Schöne beurtheilte, und nicht der Geſchmack; ſo erkennt der Geſchmack das Schöne nicht, und iſt, im ſtrengſten Sinne des Worts Erkennen, kein Vermögen zu erkennen (ob man ihn wohl, im weitern Sinne des Worts Erkennen, da es ſo viel heiſst, als überhaupt Vorſtellungen von etwas, den Gegenſtand betreffendes, haben, wenn es auch nur ein Gefühl iſt und alſo unſern Zuſtand, in Beziehung auf den Gegenſtand, betrifft, als äſthetiſche Urtheilskraft zu den Erkenntniſsvermögen zählen kann). Das Schöne iſt kein Gegenſtand der Erkenntniſs (von welchem man durch Begriffe Vorſtellungen bekommen könnte), ſondern des Wohlgefallens; auch ſchauet der Geſchmack nicht an, ſondern beurtheilt nur den Gegenſtand durch eine Luſt in der reflectirten Anſchauung deſſelben. Der Geſchmack liefert uns alſo gar keine Erkenntniſs, und das Wohlgefallen am Schönen gründet ſich nicht auf Erkenntniſs.

3. Die Hauptſache bei dieſem Vermögen iſt aber, daſs die Luſt, durch welche daſſelbe das Schöne beurtheilt, als nothwendig mit der Vorſtellung des Gegenſtandes verbunden beurtheilt wird. Was aber nothwendig iſt, das

*) Plato nennt ſchon das Wohlgefallen am Schönen Gunſt χαρις), de Legib. II.

gilt auch allgemein, d. i. nicht bloſs für das Subject*) welches dieſe Form, welche ſchön heiſst, auffaſst, ſondern für jeden Urtheilenden überhaupt. Daher kann man den Geſchmack auch ſo erklären, daſs er das Vermögen iſt, durch eine Luſt allgemeingültig zu urtheilen (U. XLV). Der Geſchmack iſt folglich, weil Allgemeinheit und Nothwendigkeit (die Kennzeichen, daſs etwas *a priori* iſt) mit ſeinen Urtheilen verbunden iſt, ein Vermögen *a priori*. Da nun der Geſchmack das Beurtheilungsvermögen des Schönen iſt, und man ein Urtheil darüber, ob etwas ſchön oder häſslich ſei, ein Geſchmacksurtheil nennt, ſo läſst ſich die Beſchaffenheit dieſes Vermögens bloſs aus der Beſchaffenheit der Geſchmacksurtheile und aus der Natur des Schönen einſehen, daher verweiſe ich hier auf die Artikel: Geſchmacksurtheil und Schön, wo zu den meiſten Behauptungen in dem gegenwärtigen Artikel die Gründe zu finden ſind. Aus dem, was dort gezeigt wird, kann man ſich überzeugen, daſs der Geſchmack auch das Vermögen iſt, einen Gegenſtand oder eine Vorſtellungsart, durch ein Wohlgefallen oder Miſsfallen, ohne alles Intereſſe zu beurtheilen**). Denn wir finden am Gegenſtande nur dann Intereſſe, d. i. Wohlgefallen am Daſeyn deſſelben, wenn es Reiz für uns hat, d. h. uns angenehm iſt oder

*) Plato ſagt ſchon: das Schöne iſt nicht für dieſen ſchön und für dieſen häſslich, ὡς τισι μεν ον καλον, τισι δε αισχρον. Sympoſ.

**) Batteux (Einleitung in die ſchönen Wiſſenſch. I. Th. 2 Abſchn. III.) giebt daher ſehr unrichtige Geſetze des Geſchmacks, z. B. daſs an den Gegenſtänden, die uns die Künſte darſtellen, dieſes die vornehmſte Eigenſchaft ſeyn müſſe, daſs ſie intereſſant ſeyn. Beſſer ſagt ſchon Plato: es iſt ein reines und unintereſſirtes Wohlgefallen, welches man empfindet, wenn man z. B. eine regelmäſsige Cirkelfigur anſchauet, denn man nimmt dabei auf gar keine Beziehung oder irgend ein Verhältniſs Rückſicht, ſondern betrachtet nur allein die Figur. Tennemann Syſtem der Platon. Philoſophie. 4 B. Anhang. S. 273.

durch Sinnenempfindung gefällt. Nur in der Gesellschaft wird es interessant Geschmack zu haben, d. h. die Gesellschaft bringt ein Interesse am Schönen hervor, wovon der Grund (in 13) angezeigt werden wird (U. 7*). Was das Interesse der Neigungen beim Angenehmen betrifft, so sagt Jedermann: Hunger ist der beste Koch, und Leuten von gesundem Appetit schmeckt alles, was nur essbar ist. Mithin beweiset ein solches Wohlgefallen keine Wahl nach Geschmack. Nur wenn das Bedürfniss befriedigt ist, kann man unterscheiden, wer unter Vielen Geschmack habe, oder nicht. Wo aber das Sittengesetz spricht, da giebt es, in Rücksicht auf das Gesetz, weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu thun sei; und Geschmack in seiner Aufführung (oder in Beurtheilung Anderer ihrer) zeigen, ist etwas ganz anderes, als seine moralische Denkungsart äussern. Denn die moralische Denkungsart enthält ein Gebot und bringt ein Bedürfniss hervor, dahingegen der Geschmack in den äussern Sitten mit den Gegenständen des Wohlgefallens nur spielt, ohne sich an einen zu hängen (U. 16. M. II. 458).

Hieraus kann man nun auch beurtheilen, in welchen Fällen die gemeine Regel: dass man über den Geschmack nicht streiten könne, richtig oder unrichtig ist. Was für den Einen Reitz hat, das hat es darum nicht auch für den Andern; folglich wäre es Thorheit darüber zu streiten, ob etwas angenehm sei oder nicht. Denn das Urtheil, ob etwas angenehm sei, ist ja nicht logisch, oder ein solches, wodurch wir den Gegenstand vermittelst eines Begriffs, sondern ästhetisch, oder ein solches, wodurch wir den Gegenstand vermittelst einer Lust, und zwar bei dem Angenehmen vermittelst einer Sinnenlust beurtheilen. In Ansehung des Angenehmen gilt also der Grundsatz: ein Jeder hat seinen eigenen Geschmack, nehmlich Sinnengeschmack*), aber nicht Reflexions-

*) „Einige, sagt Batteux (a. a. O. IV.) mögen das Fröhliche, andere das Ernsthafte, diese das Naive, jene das Grosse, das Majestätische

geſchmack. Weiter ausgeführt findet man dieſes im Artikel Angenehm**). Dahingegen tadeln wir Andere, wenn ſie das nicht ſchön finden, was wir für ſchön erklären, und ſprechen ihnen den Geſchmack ab, ob wir wohl verlangen, daſs ſie ihn haben ſollen, indem wir durch unſer Geſchmacksurtheil Allgemeinheit ausſagen, d. h. wollen, daſs Jedermann ſo urtheilen ſoll, wie wir. Und in ſo fern kann man nicht ſagen, ein Jeder hat ſeinen beſondern Geſchmack, nehmlich Reflexionsgeſchmack. Denn das würde ſo viel heiſsen, als, es giebt gar keinen Reflexionsgeſchmack, d. i. ein ſolches äſthetiſches (d. i. durch ein Gefühl mögliches) Urtheil, welches auf Jedermanns Beiſtimmung rechtmäſsigen Anſpruch machen könnte, iſt unmöglich (U. 20). Wie aber Allgemeinheit bei der Beurtheilung durch ein Gefühl möglich ſei, beruhet zum Theil auf der Auflöſung der Aufgabe, ob im Geſchmacksurtheile das Gefühl der Luſt vor der Beurtheilung des Gegenſtandes, oder dieſe vor jenem vorhergehe. Dieſe Auflöſung iſt der Schlüſſel zur Critik des Geſchmacks und findet ſich im Artik. Geſchmacksurtheil, 2. c.

4. Vom Geſchmack als einer Art von Gemeinſinn*) (*ſenſus communis*). Man giebt der Urtheilskraft oft, aber fälſchlich, den Namen eines Sinnes, und

lieben. Es ſei einem Jeden erlaubt, hierin ſeinen eigenen Geſchmack zu haben", d. h. Sinnengeſchmack. Für den einen hat nehmlich das Fröhliche mehr Reitze, als das Ernſthafte u. ſ. w., d. i. er findet das eine nicht ſchöner, ſondern angenehmer, als das andere. In dieſer Bedeutung ſpricht man von dem Geſchmack am Wunderbaren, an den Ritterromanen u. ſ. w. und meint damit, daſs eine gewiſſe Einhelligkeit herrſche, ſich am Wunderbaren, an Ritterromanen zu vergnügen. Es iſt eine gewiſſe Stimmung des Gefühls herrſchend, die den Ritterromanen einen Sinnenreitz giebt; das iſt aber nicht Schönheit.

**) Wie es zu erklären iſt, daſs man auch in der Beurtheilung des Angenehmen zuweilen einigen den Geſchmack abſpricht, findet man im Artikel: Angenehm, 3.

*) Hume ſagt (Abhandlung über die Geſchmacksregel): es giebt in der That eine Art von Gemeinſinn (*ſens commun*), welcher dem

redet z. B. von einem Wahrheitsſinne, Sinne für Anſtändigkeit u. ſ. w. Daher hat auch der gemeine Menſchenverſtand die kränkende Ehre, mit dem Namen des Gemeinſinnes (*ſenſus communis*) belegt zu werden, ſo daſs man unter dem Wort gemein das, was man allenthalben antrifft (*vulgare*) verſteht (U. 156. M. II, 643). Da das Geſchmacksurtheil auf Allgemeingültigkeit Anſpruch macht, und dennoch nicht durch einen Begriff, ſondern durch ein Gefühl, alſo vermittelſt eines Sinnes*) urtheilt, ſo muſs dieſer Sinn, welcher eben der Geſchmack heiſst, ein Gemeinſinn (*ſenſus communis*) ſeyn, d. h. ein ſolcher, durch welchen es möglich iſt, daſs alle Subjecte daſſelbe Gefühl bei der Anſchauung des Gegenſtandes haben, ſo daſs ſie ſich einander ihr Gefühl eben ſo mittheilen können, wie man ſich einander Begriffe mittheilt, ſo daſs wir das Schöne, als ſolches, dadurch allgemeingültig beurtheilen können (M. II, 644. U. 157). Man kann daher den Geſchmack auch ſo erklären: er ſei das Beurtheilungsvermögen desjenigen, was unſer Gefühl an einer gegebenen Vorſtellung, ohne Vermittelung eines Begriffs, allgemein mittheilbar macht (M. II, 646. U. 160); oder, er ſei das Vermögen, die Mittheilbarkeit der Gefühle, welche mit einer gegebenen Vorſtellung (ohne Vermittelung eines Begriffs) verbunden ſind, *a priori* zu beurtheilen (M. II, 648. U. 161).

Aus der Zergliederung des Geſchmacksurtheils, die man im Artikel Geſchmacksurtheil, 5. findet, folgt

Satze: über den Geſchmack läſst ſich nicht ſtreiten, entgegen iſt, wenigſtens ihn modificirt und einſchränkt. Wenn Jemand, in Anſehung des Genies und der Eleganz, Bunyan dem Addiſon an die Seite ſetzen wollte, ſo würde man dies eben ſo unſinnig finden, als wenn er einen Fiſchteich mit dem Ocean vergleichen wollte.

*) *Omnes enim tacito quodam ſenſu, ſine ulla arte, aut ratione, quae ſint in artibus ac rationibus recta ac prava, diiudicant, idque cum faciant in picturis, et in ſignis, et in aliis operibus, ad quorum intelli-*

ferner das Reſultat, daſs der Geſchmack ein Beurtheilungsvermögen in Beziehung auf die freie Geſetzmäſsigkeit der Einbildungskraft ſei. Unter der freien Geſetzmäſsigkeit wird aber verſtanden, daſs die Einbildungskraft nicht nach einem gewiſſen Geſetze zu verfahren genöthigt werde, welches ihr von einem andern Vermögen vorgeſchrieben werde, welches der Fall wäre, wenn das Product der Einbildungskraft (die Anſchauung) der Form nach, durch Begriffe, beſtimmt, das iſt erkannt, würde, was es ſeyn oder wozu es dienen ſoll, z. B. ein Tempel, oder zum Aufbewahren (ein Schrank), oder eine Handlung der Gerechtigkeit. Aber alsdann iſt das Wohlgefallen daran, wie im Artikel Geſchmacksurtheil gezeigt wird, nicht das am Schönen, ſondern am Guten. Denn alsdann beurtheile ich den Gegenſtand nach ſeiner Vollkommenheit in Anſehung ſeines Zwecks, entweder des äuſsern (deſſen, wozu er dienen ſoll, das Nützliche**) oder des innern (deſſen, was er ſeyn ſoll, das Zweckmäſsige. Die Zuſammenſtimmung des Mannichfaltigen zu dem letztern

gentiam a natura minus habent inſtrumenti; tum multo ostendunt magis in verborum, numerorum, vocumque iudicio, quod ea ſunt in communibus infixa ſenſibus neque earum rerum quemquam funditus natura voluit expertem. Cicero de Orat. lib. III. 50.

**) Daſs das Schöne nichts anders als das Nützliche (χρησιμον) ſei, iſt eine alte Behauptung, die ſchon Plato (*Hippias major*) verwirft. Dann wären, ſagt Plato, die Augen ſchön, wenn ſie ſehen können. Allein auch böſe Handlungen, dergleichen die meiſten menſchlichen ſind, entſpringen aus einem Vermögen dazu, und dieſes Vermögen Böſes zu thun wäre dann ſchön; das Nützliche und Brauchbare iſt daher nicht ſo ſchlechthin das Schöne. Und wenn man auch noch das Merkmal hinzuſetzte, das zu einem guten Zweck Nützliche (ωφελιμον) ſei das Schöne, ſo würde doch dieſe Erklärung noch nicht befriedigen, denn da würde das Schöne die Urſache von dem Guten ſeyn; da aber Urſache und Wirkung ganz von einander verſchieden ſind, ſo würde das Schöne nicht gut, und das Gute nicht ſchön ſeyn können — Baumgarten (Metaph. §. 452) erklärt den Geſchmack, er ſei die Fertigkeit, die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit ſinnlich zu beurtheilen.

Zwecke ist die formale Vollkommenheit. Da aber die Beurtheilung derselben durch den Begriff des innern Zwecks allein möglich ist, so giebt sie ein Erkenntniſs- aber kein Geschmacksurtheil (U 69.)*).

5. Der Geschmack hat auch das Wesentliche, daſs seine Urtheile nicht auf fremden Urtheilen beruhen, nicht auf Stimmensammlung und Herumfragen; sondern auf dem eigenen freien Ausspruch des durch das Gefühl der Lust oder Unlust urtheilenden Subjects. Jeder beurtheilt das Schöne oder Häſsliche nach seinem eigenen Geschmack. Und dennoch urtheilt er nicht durch einen Begriff, so daſs der Verstand durch denselben die Uebereinstimmung der Urtheilenden erzwingen könnte. Hieraus folgt, daſs der Geschmack

α. lauter einzelne Urtheile fällt; weil sie durch ein Gefühl gefällt werden, und daſs diese einzelnen Urtheile dennoch Allgemeingültigkeit fordern, folglich *a priori* sind; daſs er nur

β. Urtheile fällt, die (jener Allgemeingültigkeit wegen) Nothwendigkeit haben, die aber doch von keinem Begriffe abhängt, folglich nicht bewiesen werden kann, so daſs die Einstimmung Anderer erzwungen werden könnte.

*) Batteux (a. a. O.) hat es also sehr schlecht getroffen, wenn er sagt: „die schöne Natur, so wie sie durch Künste dargestellt wird, muſs unserm Verstande schmeicheln, dadurch daſs sie uns Gegenstände darstellt, die an sich selbst vollkommen sind und die unsern Begriff erweitern und vollkommen machen; dieſs ist das Schöne — —.“ „Es scheint mir unmöglich zu seyn, mich hier in eine noch tiefere Untersuchung über das Wesen des Schönen — einzulassen, und zu zeigen, daſs die Schönheit in dem Verhältnisse der Mittel zu ihrem Endzwecke bestehe; daſs ein schöner Cörper derjenige sei, dessen Gliedmaſsen eine so richtige Bildung und Stellung haben, als nöthig ist, um alle Bewegungen, die er machen soll, bequem auszurichten, und daſs die Annehmlichkeit dieser Bewegungen darin bestehe, wenn sie eben so genau als leicht ausgeführt werden können.“

(M. II, 615. U. 135). Die Auflösung dieser logischen Eigenthümlichkeiten des Geschmacksurtheils wird allein hinreichen, die Wirklichkeit eines solchen Vermögens in uns zu zeigen und es als ein natürliches Vermögen darzustellen. Wir wollen aber erst diese charakteristischen Eigenschaften des Geschmacks durch Beispiele erläutern (U. 135. M. II, 616). Man vergleiche aber hiermit den Artikel: Geschmacksurtheil, 8.

6. Der Geschmack macht auf Autonomie Anspruch, er läßt sich nicht durch fremden Ausspruch sein Urtheil vorschreiben. Ein junger Dichter behauptet daher lieber, daß das ganze Publicum einen falschen Geschmack habe, als daß er zugeben sollte, sein Gedicht sei nicht schön (U. 137). Daß man die Werke der Alten mit Recht zu Mustern anpreiset und classisch nennt, scheint zwar anzuzeigen, daß die Quellen des Geschmacks *a posteriori* seyn; daß man folglich den Geschmack nicht als Naturvermögen schon habe, sondern erst als künstliches Vermögen erwerbe, und daß der Geschmack also keine Autonomie habe. Allein alle Vermögen und Talente, selbst die Vernunft, bedürfen des Einflusses exemplarischer Vorgänger zur Nachfolge, und der Geschmack ist gerade dasjenige Vermögen, welches, weil sein Urtheil nicht durch Begriffe und Vorschriften bestimmbar ist, am meisten der Beispiele dessen, was sich im Fortgange der Cultur am längsten im Beifall erhalten hat, bedürftig ist, um nicht bald wieder ungeschlacht zu werden und in die Rohigkeit der ersten Versuche zurück zu fallen (U. 138. f. M. II, 621).

7. Der Geschmack läßt sich nicht durch Beweisgründe bestimmen. Es kann Jemand durch das Urtheil vieler Andern an der Richtigkeit seines eigenen Geschmacks zu zweifeln verleitet werden, aber er sieht dabei dennoch ein, daß der Beifall der Menge kein gültiger Beweis in der Beurtheilung des Schönen sei. Also giebt es keinen Erfahrungsgrund dafür, daß etwas schön sei. Wenn ferner ein Schauspiel meinem Geschmack nicht behagen will, so mag man mir die ältesten und berühmtesten Critiker des Geschmacks dafür anführen,

dafs es fchön fei, es überzeugt mich nicht; zum Beweife, dafs in Sachen des Gefchmacks keine Gründe *a priori* gelten, wie in Sachen des Verftandes oder der Vernunft (U. 141). Es fcheint, man habe auch deswegen diefem äfthetifchen Beurtheilungsvermögen den Namen des Gefchmacks (*guftus*) gegeben; ein Ausdruck, der blofs auf ein gewiffes Sinnenwerkzeug (das Innere des Mundes) und die Unterfcheidung fowohl als die Wahl geniefsbarer Dinge durch daffelbe hinweifet. Denn ein Jeder verfucht den Wohlgefchmack (*fapor*) eines Gerichts an feiner eigenen Zunge und an feinem eigenen Gaumen, und fällt darnach, und nicht nach Anderer Ausfpruch, fein Urtheil*) (U. 141. M. II, 625). Das Gefchmacksurtheil hat eben daher auch immer ein einzelnes Ding (Individuum, ein Ding in der Anfchauung) zum Subject, es ift ein einzelnes Urtheil. Beziehe ich eine ganze Art von Dingen auf den Gefchmack, fo dafs diefe Beziehung das Prädicat der ganzen Art wird, fage ich nicht, diefe Tulpe, fondern, alle Tulpen find fchön, fo ift das fchon ein logifches Urtheil und kein Gefchmacksurtheil (U. 142).

Es ift kein objectives Princip des Gefchmacks möglich. Diefer Satz will fagen: es giebt kein folches Grundgefetz des Gefchmacks, als Batteux

*) Mit diefer Ableitung läfst fich eine andere (A. 188. f.) fehr wohl vereinigen. Es ift, fagt Kant, keine Lage, wo die Wirkfamkeit der Sinnlichkeit und des Verftandes, in einem Genuffe vereinigt, fo lange fortgefetzt und fo oft mit Wohlgefallen erneuert werden kann, als die, wenn man fich bei einer guten Mahlzeit in guter Gefellfchaft befindet. Die erftere wird aber hier nur als Vehikel der Unterhaltung der letztern angefehen. Der äfthetifche Gefchmack des Wirths zeigt fich nun in der Gefchicklichkeit allgemeingültig zu wählen, welches er aber durch feinen eigenen Sinn nicht bewerkftelligen kann, weil Andere fich andere Speifen oder Getränke, Jeder nach feinem Privatfinn, auswählen werden. Er fieht alfo bei feiner Veranftaltung auf Mannichfaltigkeit, damit für Jedes Sinn etwas angetroffen werde, welches eine comparative Allgemeingültigkeit giebt. So hat das Organgefühl durch einen befondern Sinn den Namen für ein ideales Gefühl, nehmlich einer finnlich-allgemeingültigen Wahl überhaupt hergeben können.

(Einl. in die ſchönen Wiſſenſch. I Th. 2. Abſchn.) und Andere geſucht haben, keine ſolche allgemeine und nothwendige Geſchmacksregel, nach welcher Jedermann ſogleich prüfen und entſcheiden kann, ob etwas ſchön oder häſslich ſei. Folgendes iſt der Beweis für dieſe Behauptung. Ein ſolches Principium oder Grundgeſetz iſt unmöglich. Denn ich muſs unmittelbar an der Vorſtellung des Gegenſtandes, wenn ich ihn für ſchön oder häſslich erklären ſoll, Luſt oder Unluſt empfinden; dieſe Luſt oder Unluſt kann mir aber durch keine Beweisgründe angeſchwatzt werden (U. 143. M. II, 627). In dem Art. Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems 2. a. *ʒ*. iſt gezeigt worden, daſs die Beurtheilung eines Gegenſtandes durch Geſchmack ein Urtheil giebt über die Einſtimmung oder den Widerſtreit der Freiheit im Spiele der Einbildungskraft und der Geſetzmäſsigkeit des Verſtandes. Alſo iſt der Geſchmack nichts anders, als das Vermögen, einen Gegenſtand vermittelſt der Aufmerkſamkeit auf dieſe Einſtimmung oder dieſen Widerſtreit bei der Auffaſſung des Objects, welche Aufmerkſamkeit (Reflexion) immer ein Gefühl zur Folge hat, durch die Ausſage dieſer Einſtimmung oder dieſes Widerſtreits (d. i. durch die Prädicate ſchön oder häſslich) zu beſtimmen.

Der Geſchmack iſt ein Vermögen der geſellſchaftlichen Beurtheilung äuſserer Gegenſtände in der Einbildungskraft. Denn die Darſtellung ſeiner eigenen Perſon oder ſeiner Kunſt mit Geſchmack ſetzt einen geſellſchaftlichen Zuſtand (ſich mitzutheilen) voraus. Hier, in der Darſtellung und Wahrnehmung des Schönen in der Geſellſchaft, fühlt nun das Gemüth ſeine Freiheit, im Spiel der Einbildungen (alſo in der Sinnlichkeit), denn die Geſelligkeit (Socialität) mit andern Menſchen ſetzt Freiheit voraus, und das Gefühl dieſer Freiheit iſt Luſt. Aber die Allgemeingültigkeit dieſer Luſt für Jedermann, durch welche die Wahl mit Geſchmack (die des Schönen) ſich von der Wahl durch bloſse Sinnesempfindung (der des bloſs ſubjectiv Gefallenden, des Materialen der Vorſtellung des Gegen-

ſtandes oder Angenehmen) unterſcheidet, führt den Begriff eines Geſetzes bei ſich; denn nur nach einem Geſetze (einer nothwendigen, folglich allgemeingültigen Regel) kann die Gültigkeit des Wohlgefallens für den Beurtheilenden allgemein ſeyn. Das Vermögen der Vorſtellung des Allgemeinen iſt der Verſtand. Alſo iſt das Geſchmacksurtheil ſowohl ein äſthetiſches als ein Verſtandesurtheil, aber in beider Vereinigung, mithin kein reines Verſtandesurtheil und auch kein reines äſthetiſches Urtheil. Hieraus ſieht man nun deutlich ein, was das heiſst, der Geſchmack beurtheilt den Gegenſtand in Beziehung auf die freie Geſetzmäſsigkeit der Einbildungskraft (4). Der Geſchmack ſpricht alſo eigentlich ab über die Vereinbarkeit des durch die Sinne gegebenen Mannichfaltigen zu einer Anſchauung durch die freie (productive) Einbildungskraft und Verſtand, da nun die Anſchauung bloſs die Form, aber nicht die Empfindung des Mannichfaltigen betrifft, ſo geht das Wohlgefallen oder Miſsfallen im Geſchmacksurtheil auch nur auf die Form. Der Reflexionsgeſchmack beurtheilt bloſs die Form, der Sinnengeſchmack bloſs die Empfindung äſthetiſch. Man kann alſo den Geſchmack ſo erklären: Geſchmack iſt das Vermögen der äſthetiſchen Urtheilskraft, allgmeingültig zu wählen (A. 186. f.). Die Critik des Geſchmacks iſt folglich nur, wenn ſie das allgemeingültige Wohlgefallen oder Miſsfallen an der Form der Gegenſtände in Beiſpielen zeigt, die Kunſt, oder, wenn ſie die Möglichkeit einer Beurtheilung der Schönheit und Häſslichkeit des Gegenſtandes von der Natur der Erkenntniſsvermögen ableitet, die Wiſſenſchaft, die Einhelligkeit oder Miſshelligkeit des Verſtandes und der Einbildungskraft bei einer gegebenen Vorſtellung unter Regeln zu bringen. Dies ſind aber nicht Regeln, nach welchen wir das Schöne beurtheilen können, ſondern nur Regeln des Verhaltens bei der Beurtheilung des Schönen, um uns vor der Verwechſelung des Schönen mit dem Angenehmen, Nützlichen, Vollkommenen oder Sittlichguten zu hüten. Dieſe Wiſſenſchaft, eigentlich Unterſuchung eines Vermögens in uns (des Geſchmacks), aber nicht Sy-

stem von Erkenntnissen, hat Kant in der Critik der ästhetischen Urtheilskraft geliefert. Sie entwickelt und rechtfertigt das subjective, oder in dem urtheilenden Subject liegende, Princip des Geschmacks, als ein Princip *a priori* der Urtheilskraft (9). Die Critik des Geschmacks als Kunst sucht bloss die physiologischen (hier psychologischen, mithin) Regeln in der Erfahrung, nach denen der Geschmack wirklich verfährt, (ohne dass in dieser Kunst von der Möglichkeit dieser Regeln die Rede ist), auf die Beurtheilung der Gegenstände des Geschmacks anzuwenden, und critisirt die Producte der schönen Kunst, so wie der Geschmack das Vermögen selbst ist, sie zu beurtheilen (U. 144. M. II, 628).

9. Das Princip des Geschmacks ist das subjective Princip der Urtheilskraft überhaupt. Dieser Satz will sagen: der Grund, nach welchem der Geschmack in der Beurtheilung des Schönen verfährt, ist eben derselbe in dem Subject selbst liegende Grund, nach welchem dasselbe überhaupt urtheilt. Den Beweis für diese Behauptung findet man in dem Artikel: Dunkelheit in der Auflösung des ästhetischen Problems, a. Antwort auf die Frage, wie geht es zu, wenn wir etwas schön finden?

10. Vom Verhältnisse des Geschmacks zum Genie s. Genie. Von der Verbindung des Geschmacks mit Genie in Producten der schönen Kunst, s. Kunst.

11. Man kann das Princip des Geschmacks entweder darin setzen,

a. dass dieser jederzeit nach empirischen Bestimmungsgründen, die durch die Sinne *a posteriori* gegeben sind, urtheile; oder

b. man kann einräumen, dass er aus Gründen *a priori* urtheile. Das

a. erstere wäre der Empirismus der Critik des Geschmacks. Bei diesem wäre der Gegenstand

des Wohlgefallens (das Schöne) nicht vom Angenehmen unterſchieden, ſ. Angenehm, gegen 2 und 3 und Geſchmacksurtheil, 1, b. Das

b. zweite wäre der Rationalismus der Critik des Geſchmacks. Bei dieſem können wieder die Beſtimmungsgründe entweder

α. in beſtimmte Gründe gefaſst werden, d. i. das Schöne läſst ſich auf Begriffe bringen und in Regeln angeben. In dieſem Falle wäre der Gegenſtand des Wohlgefallens nicht vom Guten (es ſei nun das Nützliche, Vollkommene, oder Sittlichgute) unterſchieden, ſ. Gut, gegen 2. und Geſchmacksurtheil 1, a und 17, γ. Oder der Geſchmack urtheilt nach Beſtimmungsgründen *a priori*, die

β. nicht in beſtimmte Gründe gefaſst werden können; und dies iſt allein richtig, ſ. auch Geſchmacksurtheil 17, γ

(U. 246. M. II, 761).

Der Rationalismus des Princips des Geſchmacks iſt überdem entweder

A. der des Realismus der Zweckmäſsigkeit; oder

B. der des Idealismus der Zweckmäſsigkeit.

Weil nun ein Geſchmacksurtheil kein Erkenntniſsurtheil, und Schönheit keine Beſchaffenheit des Gegenſtandes, für ſich betrachtet, iſt; ſo kann der Rationalismus des Princips des Geſchmacks niemals darin geſetzt werden, daſs die Zweckmäſsigkeit in dieſem Urtheile als objectiv gedacht werde, d. i. daſs das Urtheil theoretiſch (zum Erkennen), mithin auch logiſch (wenn gleich nur in einer verworrenen Beurtheilung) auf die Vollkommenheit des Gegenſtandes, ſondern nur äſthetiſch (vermittelſt eines Gefühls) auf die Uebereın-

ſtimmung ſeiner Vorſtellungen der Einbildungskraft mit den weſentlichen Principien der Urtheilskraft überhaupt, im Subjecte gehe. Folglich kann, ſelbſt nach dem Princip des Rationalismus, der Unterſchied zwiſchen dem Realismus und Idealismus des Geſchmacksurtheils nur darin geſetzt werden, daſs im erſtern Fall (die Behauptung des Realismus) jene ſubjective Zweckmäſsigkeit als wirklicher, abſichtlicher Zweck der Natur (oder der Kunſt) mit unſerer Urtheilskraft übereinſtimme, im zweiten Fall (die Behauptung des Idealismus) dieſe Zweckmäſsigkeit nur als eine, ohne Zweck, von ſelbſt ſich hervorthuende Uebereinſtimmung zu dem Bedürfniſſe der Urtheilskraft, in Anſehung der Natur und ihrer nach beſondern Geſetzen erzeugten Formen, angenommen werde (U. 246. M. II, 762).

Dem Realismus der äſthetiſchen Zweckmäſsigkeit der Natur reden die ſchönen Bildungen im Reiche der organiſirten Natur gar ſehr das Wort. Die Blumen, Blüthen, ja die Geſtalten ganzer Gewächſe; die für ihren eigenen Gebrauch unnöthige, aber für unſern Geſchmack gleichſam ausgewählte Zierlichkeit der thieriſchen Bildungen von allerlei Gattungen; vornehmlich die unſern Augen ſo wohlgefällige und reizende Mannichfaltigkeit und harmoniſche Zuſammenſetzung der Farben (am Phaſan, an Schaalthieren, Inſecten, bis zu den gemeinſten Blumen), ſcheinen dafür zu ſprechen, daſs die Natur wirklich den Zweck gehabt habe, ſie unſerer äſthetiſchen Urtheilskraft gemäſs einzurichten. Man wird noch mehr hierin beſtärkt, wenn man bedenkt, daſs die Farben bloſs die Oberfläche zieren, und auch an dieſer nicht einmal etwas zu der Figur der Geſchöpfe, welche doch noch zu den innern Zwecken derſelben erforderlich ſeyn könnte, beitragen (U. 247. f. M. II, 763). Dagegen widerſetzt ſich dieſer Annahme das Geſetz der Homogeneität, d. i. die Vernunftmaxime, die Principien nicht zu vervielfältigen (ſ. Affinität, A, 2, 1.), und daſs die Natur in ihren freien Bildungen (ſolchen, wodurch aus einem Flüſſigen in Ruhe, durch Verflüchtigung oder Abſonderung eines Theils deſſelben, das Uebrige bei dem Feſtwerden eine beſtimmte Figur oder Textur

annimmt, ſ. Configurationen 4.) überall ſo viel mechaniſchen Hang zu Erzeugungen von Formen zeigt, die für den äſthetiſchen Gebrauch unſerer Urtheilskraft gleichſam gemacht zu ſeyn ſcheinen. Und dennoch hat man nicht den geringſten Grund zu vermuthen, daſs die Natur dazu etwas mehr als ihren Mechanismus, bloſs als Natur, bedürfe (M. II, 764. U. 248), ſ. Anſchieſſen u. Configurationen.

Wir ſelbſt legen im äſthetiſchen Urtheile jederzeit das Princip der Idealität der Zweckmäſsigkeit im Schönen der Natur zum Grunde; ſo daſs ſchon dieſes uns nicht erlaubt, den Realismus eines Zwecks der Natur für unſere Vorſtellungskraft zum Erklärungsgrunde des Schönen zu gebrauchen. Denn wir ſuchen das Richtmaaſs der Schönheit in der Beurtheilung derſelben jederzeit *a priori* in uns ſelbſt, und unſere Urtheilskraft iſt in Anſehung des Urtheils, ob etwas ſchön ſei oder nicht, ſelbſt geſetzgebend (autonomiſch). Dies kann bei der Annehmung des Realismus der Zweckmäſsigkeit der Natur nicht ſtatt finden, weil wir da von der Natur lernen müſsten, was wir ſchön zu finden hätten, und das Geſchmacksurtheil alsdann empiriſchen Principien unterworfen ſeyn würde. Alsdann wäre nehmlich etwas ſchön, noch ehe wir es dafür erklärten, es würde nicht erſt ſchön durch unſern Geſchmack, ſondern wäre es auch unabhängig von demſelben, weil es dazu eingerichtet wäre, ſchön zu ſeyn. Zur Schönheit gehört allerdings, daſs die Natur die Eigenſchaft habe, daſs ſie für uns Gelegenheit enthalte, die innere Zweckmäſsigkeit in dem Verhältniſſe unſerer Gemüthskräfte in Beurtheilung gewiſſer Producte wahrzunehmen. Allein ſie kann nicht Naturzweck ſeyn, und ſie kann nicht als ſolcher von uns beurtheilt werden, d. i. als eine Eigenſchaft, die aus einem überſinnlichen Grunde für nothwendig und allgemein erklärt werden ſoll. Denn alsdann würde das Urtheil, das dadurch beſtimmt würde, abhängig ſeyn, und durch etwas auſser ihm beſtimmt werden. Allein ein Geſchmacksurtheil muſs frei ſeyn, und Autonomie zum Grunde haben, d. i. es

muſs von jedem äuſsern Grunde unabhängig ſeyn, und ſeinen Grund bloſs in ſich ſelbſt haben (U. 252. f. M. II, 769.).

In der ſchönen Kunſt iſt dieſes Princip noch deutlicher dadurch zu erkennen, daſs ſie durch äſthetiſche Ideen ihre Regel bekommt (M. II, 770). Die Idealität der Gegenſtände der Sinne (daſs ſie Erſcheinungen und keine Dinge an ſich ſind) iſt die einzige Art, die Möglichkeit der Beſtimmung ihrer Formen *a priori* (der Anwendung der Geometrie auf dieſelben) zu erklären. Eben ſo iſt auch der Idealismus der Zweckmäſsigkeit in Beurtheilung des Schönen der Natur und Kunſt (daſs nehmlich dieſe Zweckmäſsigkeit im Verhältniſſe unſrer Gemüthskräfte und nicht in einer zum Wohlgefallen vorherbeſtimmten Geſtalt des Dinges liege), die einzige Vorausſetzung, unter der allein die Critik die Möglichkeit eines Geſchmacksurtheils erklären kann. Denn dieſes Urtheil fordert Gültigkeit für Jedermann, ohne doch die Zweckmäſsigkeit, die am Gegenſtande vorgeſtellt wird, auf Begriffe zu gründen (U. 254. M. II, 771).

12. Von der Methodenlehre des Geſchmacks. Die Eintheilung der Critik in Elementarlehre und Methodenlehre läſst ſich auf die Geſchmackscritik nicht anwenden. Denn die Methodenlehre iſt die vor der Wiſſenſchaft vorhergehende Anweiſung, was zu thun ſei, um die Wiſſenſchaft in einem Subject zu Stande zu bringen. Es giebt aber keine Wiſſenſchaft des Schönen, und kann keine geben, weil das Urtheil des Geſchmacks nicht durch Grundſätze beſtimmbar iſt. Denn das Wiſſenſchaftliche in jeder ſchönen Kunſt, welches auf Wahrheit in der Darſtellung ihres Gegenſtandes geht, iſt die unumgängliche Bedingung (*conditio ſine qua non*) der ſchönen Kunſt, aber dieſe nicht ſelber. Es giebt alſo für die ſchöne Kunſt eine Manier (eine ſolche Zuſammenſtellung des Mannichfaltigen in der Darſtellung, die kein anderes Richtmaaſs hat, als das Gefühl der Einheit in dieſer Darſtellung), aber nicht

eine Methode oder Lehrart. Der Meister muss es vormachen, und dabei muss dennoch auf ein gewisses Ideal Rücksicht genommen werden. Nur durch die Aufweckung der Einbildungskraft des Schülers zur Angemessenheit mit einem gegebenen Begriff, durch die angemerkte Unzulänglichkeit des Ausdrucks für die Idee, welche der Begriff selbst nicht erreicht, weil sie ästhetisch ist, und durch scharfe Critik kann verhütet werden, dass die Beispiele, die ihm vorgelegt werden, nicht sofort für Urbilder, und etwa keiner noch höhern Norm und eigener Beurtheilung unterworfene Muster der Nachahmung gehalten werden. Sonst würde das Genie, mit ihm aber auch die Freiheit der Einbildungskraft selbst in ihrer Gesetzmässigkeit erstickt werden, ohne welche doch keine schöne Kunst, selbst nicht einmal ein richtiger, sie beurtheilender, eigener Geschmack möglich ist (U. 261. M. II, 779). Der Geschmack ist im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen (vermittelst einer gewissen Analogie der Reflexion über sinnliche und sittliche Ideen). Hiervon und von der hierauf zu gründenden grössern Empfänglichkeit für das Gefühl aus sittlichen Ideen (welches das moralische Gefühl heisst, s. Achtung) leitet sich diejenige Lust her, welche der Geschmack, als für die Menschheit überhaupt, nicht bloss als für eines Jeden Privatgefühl gültig erklärt. Und so leuchtet ein, dass die wahre Vorübung (Propädeutik) zur Gründung des Geschmacks die Entwickelung sittlicher Ideen und die Cultur des moralischen Gefühls sei. Dann nur, wenn die Sinnlichkeit mit dem moralischen Gefühl in Einstimmung gebracht wird, kann der ächte Geschmack eine bestimmte und unveränderliche Form annehmen (U. 263. M. II, 782).

13. Anthropologische Bemerkungen über den Geschmack (oder solche, welchen Erfahrungen über den Menschen zum Grunde liegen).

a. Empirisch interessirt das Schöne nur in der Gesellschaft. Räumt man nun den Trieb zur Gesellig-

keit (als Hang und Tauglichkeit zur Gesellschaft) zur Erfordernifs des Menschen, als für die Gesellschaft bestimmten Geschöpfs, also als zur Humanität gehörige Eigenschaft ein, so kann es nicht fehlen, dafs man nicht auch den Geschmack, als ein Beurtheilungsvermögen alles dessen, wodurch man sogar sein Gefühl jedem Andern mittheilen kann, mithin als Beförderungsmittel dessen, was eines Jeden natürliche Neigung verlangt, ansehen sollte (U. 162. f. M. II, 651). Alle Darstellung seiner eigenen Person oder seiner Kunst mit Geschmack setzt nehmlich einen gesellschaftlichen Zustand (sich mitzutheilen) voraus, der nicht immer gesellig (theilnehmend an der Lust Anderer), sondern im Anfange gemeiniglich barbarisch, ungesellig und blofs wetteifernd ist. In völliger Einsamkeit z. E. wird Niemand sich und sein Haus schmücken oder ausputzen; er wird es auch nicht um der Seinigen (Weib und Kinder) willen, sondern nur gegen Fremde thun, um sich vortheilhaft zu zeigen (A. 186). Das dem Schönen durch Neigung zur Gesellschaft indirect angehängte, mithin empirische Interesse ist blofs anthropologisch, und gehört nicht zur Critik des Geschmacks; denn es beruhet auf dem Triebe zur Geselligkeit, und ist also nicht *a priori*. In der Critik des Geschmacks wird nur untersucht, was auf das Geschmacksurtheil *a priori* Beziehung haben kann (U. 164).

14. b. Der Geschmack enthält eine Tendenz (kann hinwirken) zur äufsern Beförderung der Moralität *). Der Geschmack geht auf Mittheilung seines Gefühls der Lust und Unlust an Andere, und enthält eine Empfänglichkeit, durch diese Mittheilung selbst mit Lust afficirt zu werden, ein Wohlgefallen daran gemeinschaftlich mit Andern (gesellschaftlich, *com-*

*) Schon Plato (*de Legib. II.* u. *de Republ. III*) legt der Bildung des Geschmacks grofsen Einflufs auf den sittlichen Charakter bei.

placentia) zu empfinden. Nun iſt das Wohlgefallen, was nicht bloſs als ein für das empfindende Subject, ſondern auch für jeden Andern, gültiges, d. i. als allgemeingültiges Wohlgefallen betrachtet werden kann, ein Wohlgefallen an der Uebereinſtimmung der Luſt des Subjects mit dem Gefühl jedes Andern nach einem allgemeinen Geſetze. Denn ein allgemeingültiges Wohlgefallen muſs Nothwendigkeit (dieſes Wohlgefallens), mithin ein Princip deſſelben *a priori* enthalten, um als ſolches gedacht werden zu können. Ein ſolches Princip *a priori* iſt aber eine nothwendige Regel, d. i. ein allgemeines Geſetz, welches aus der allgemeinen Geſetzgebung des Fühlenden, mithin aus der Vernunft, als dem Vermögen einer ſolchen Geſetzgebung entſpringen muſs. Nun iſt aber die Allgemeingültigkeit einer Handlungsregel dasjenige, was ſie zur Pflicht macht, oder das Princip der Pflicht. Folglich ſteht die Wahl nach dem Wohlgefallen an der Uebereinſtimmung der Luſt des Subjects mit dem Gefühl jedes Andern der Form nach unter dem Princip der Pflicht, d. i. wir beſtimmen etwas als ſchön nach eben demſelben Princip, nach welchem wir etwas als moraliſch gut beſtimmen; oder das Wohlgefallen aus Geſchmack iſt die Luſt an der allgemeingültigen und nothwendigen Uebereinſtimmung unſerer Luſt mit der Luſt jedes Andern, und die Handlung aus Pflicht iſt die Handlung, wenn ſie wegen der allgemeingültigen und nothwendigen Uebereinſtimmung derſelben mit dem Willen jedes Anderen geſchieht. Wer alſo Handlungen thun will, die allgemein gefallen ſollen, der wirkt auf Schönheit der Handlung hin. Nun ſind aber dies Handlungen, welche äuſserlich die Form ſolcher Handlungen haben, die allgemein gewollt werden, obwohl ſie nicht wegen der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit der Handlungsregel, d. i. aus Pflicht, ſondern wegen der Uebereinſtimmung des Wohlgefallens Anderer mit dem unſrigen an derſelben geſchehen. Alſo hat der ideale Geſchmack eine Tendenz zur Moralität oder wirkt zur äuſsern Beförderung derſelben hin. Den Menſchen für ſeine geſellſchaftliche Lage geſittet machen, will zwar nicht ganz ſo viel ſagen, als ihn ſittlich-gut (mora-

lisch) bilden, aber das erstere bereitet doch, durch das Bestreben, in dieser Lage Andern wohlzugefallen (beliebt oder bewundert zu werden), zu dem letztern vor. — Der Geschmack entdeckt also einen Uebergang unseres Beurtheilungsvermögens von dem Sinnengenuss zum Sittengefühl. Hierdurch wird man nicht nur geleitet, den Geschmack zweckmässig zu beschäftigen, sondern wir finden nun auch an ihm ein Mittelglied in der Kette der menschlichen Vermögen *a priori*, von denen alle Gesetzgebung abhängen muss (U. 164). — Auf diese Weise könnte man den Geschmack die Moralität in der äussern Erscheinung nennen; obzwar dieser Ausdruck, nach dem Buchstaben genommen, einen Widerspruch enthält. Denn Gesittet seyn enthält doch den Anschein oder Anstand vom Sittlichguten und selbst einen Grad davon, nehmlich auch im dem Schein desselben einen Werth zu setzen (A. 191). — Da aber der Geschmack der Neigung fröhnt, obgleich sie noch so verfeinert seyn mag, so lässt sich das empirische Interesse an Gegenständen des Geschmacks und am Geschmack selbst mit allen Neigungen und Leidenschaften, die in der Gesellschaft ihre grösste Mannichfaltigkeit und höchste Stufe erreichen, gern zusammenschmelzen; und das Interesse am Schönen kann, wenn es auf Neigung gegründet ist, einen nur sehr zweideutigen Uebergang vom Angenehmen zum Guten abgeben (U. 164. f. M. II, 653).

Es geschah in gutmüthiger Absicht, dass man das Interesse am Schönen überhaupt für ein Zeichen eines moralisch guten Characters hielt. Aber Andere haben nicht ohne Grund dieser Behauptung widersprochen und sich auf die Erfahrung berufen, dass Virtuosen des Geschmacks nicht allein öfters, sondern wohl gar gewöhnlich, eitel, eigensinnig, und verderblichen Leidenschaften ergeben, vielleicht noch weniger als Andere auf den Vorzug der Anhänglichkeit an sittlichen Grundsätzen Anspruch machen könnten. Und so scheint es, dass das Gefühl für das Schöne nicht allein (wie es auch wirklich ist) vom moralischen Gefühl specifisch verschie-

den, sondern auch das Interesse, welches man damit verbinden kann, mit dem moralischen schwer, keinesweges aber durch innere Verwandtschaft (Affinität), vereinbar sei (U. 166. M. II, 654).

Das Interesse am Schönen der Kunst giebt allerdings keinen Beweis einer dem Moralisch-guten anhänglichen Denkungsart ab. Dagegen aber behauptet Kant, daſs ein unmittelbares Interesse an der Schönheit der Natur zu nehmen (nicht bloſs Geschmack haben, um sie zu beurtheilen) jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sei; und daſs, wenn dieses Interesse habituell ist, es wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemüthsstimmung anzeige, wenn sich dieses Interesse mit der Beschauung der Natur gern verbindet. Das Interesse hingegen an Reizen der Natur ist empirisch und beweiset nichts (U. 166. M. II, 655).

Der, welcher eine schöne Form in der Natur betrachtet, und sie nicht gern vermissen möchte, ob ihm gleich dadurch einiger Schaden geschähe, nimmt ein unmittelbares und zwar intellectuelles (nicht auf Sinnengenuſs gegründetes) Interesse an der Schönheit der Natur, d. i. nicht allein ihr Product der Form nach, sondern auch das Daseyn dieser Form gefällt ihm (M. II, 656. U. 166. f.). Entdeckt er aber etwa, daſs jene vermeintliche Schönheit der Natur ein Kunst-product sei, so verschwindet das unmittelbare Interesse daran, oder geht in ein Eitelkeitsinteresse über, d. h. das Geschmacksurtheil bleibt entweder ohne alles Interesse, oder es ist nur mit einem mittelbaren, nehmlich auf die Gesellschaft bezogenen Interesse verbunden; welches letztere keine sichere Anzeige auf moralisch-gute Denkungsart giebt (U. 167. M. II, 657).

Dieser Vorzug der Naturschönheit vor der Kunstschönheit stimmt mit der moralisch-guten Denkungsart aller Menschen überin. Wenn ein Mann, der Geschmack genug hat, um über Producte der schönen Kunst mit der gröſsten Richtigkeit und Feinheit zu urtheilen, das Zim-

mer gern verläſst, in welchem Kunſtſchönheiten anzutreffen ſind, welche die Eitelkeit und allenfalls die geſellſchaftlichen Freuden unterhalten, und ſich zum Schönen der Natur wendet, um hier gleichſam Wolluſt für ſeinen Geiſt in einem Gedankengange zu finden, den er ſich nie völlig entwickeln kann; ſo werden wir ſelbſt dieſe ſeine Wahl mit Hochachtung betrachten, und in ihm eine ſchöne Seele vorausſetzen, auf die kein Kunſtkenner und Liebhaber, um des Intereſſe willen, das er an ſeinen Gegenſtänden nimmt, Anſpruch machen kann. — Worin liegt nun der Unterſchied der ſo verſchiedenen Schätzung beiderlei Gegenſtände, die im Urtheile des bloſsen Geſchmacks einander kaum den Vorzug ſtreitig machen würden (U. 168. M. II, 658)?

Wir haben ein Vermögen der bloſs äſthetiſchen Urtheilskraft, an bloſsen Formen der Anſchauung ein Wohlgefallen zu finden, und ſolches *a priori* Jedermann zur Regel zu machen; und ein Vermögen einer intellectuellen Urtheilskraft, für bloſse Formen praktiſcher Maximen ein Wohlgefallen *a priori* zu beſtimmen. Das Urtheil aus der erſten Quelle bringt kein Intereſſe hervor, aber wohl das aus der letztern. Die Luſt oder Unluſt im erſtern Urtheile heiſst die des Geſchmacks, die zweite die des moraliſchen Gefühls (U. 168. f. M. II, 659).

Da der Vernunft nun daran gelegen iſt, daſs ihre Begriffe (Ideen) nicht bloſse leere Gedankendinge ſind, ſondern einen Gegenſtand (objective Realität) haben, ſo muſs ſie auch an jeder Aeuſserung der Natur von einer geſetzmäſsigen Uebereinſtimmung ihrer Producte zu unſerm unintereſſirten Wohlgefallen ein Intereſſe nehmen. Dieſes Intereſſe aber iſt der Verwandtſchaft nach (in Anſehung der Uebereinſtimmung einer Handlung mit dem ſittlichen Gefühl) moraliſch, folglich vermuthet man mit Recht bei dem Liebhaber der Schönheit der Natur wenigſtens Anlage zu moraliſch-guten Geſinnungen (M. II, 660. U. 169). Dieſe Deutung iſt nicht gekünſtelt. Denn erſtlich iſt die-

ses unmittelbare Interesse am Schönen der Natur wirklich nicht gemein, sondern nur denen eigen, deren Denkungsart entweder zum Guten schon ausgebildet, oder dieser Ausbildung vorzüglich empfänglich ist. Aber zweitens führt die Analogie zwischen dem reinen Geschmacksurtheile und dem moralischen Urtheile, auch ohne deutliches, subtiles und vorsetzliches Nachdenken, auf ein gleichmäfsiges unmittelbares Interesse an dem Gegenstande des erstern, so wie an dem des letztern. Denn das Geschmacksurtheil läfst, ohne von irgend einem Interesse abzuhängen, ein Wohlgefallen fühlen, und stellt es zugleich *a priori* als der Menschheit überhaupt anständig vor. Das moralische Urtheil thut eben dasselbe aus Begriffen. Das Interesse an dem Gegenstande des Geschmacksurtheils ist aber ein freies, das an dem Gegenstande des moralischen Urtheils ein auf allgemeingültige (objective) Gesetze gegründetes Interesse. Dazu kömmt nun noch die Bewunderung der Natur über den Zweck, den sie in ihren Producten zeigt und den wir nirgends anders als in unserer moralischen Bestimmung suchen können, s. Endzweck (M. II, 661. U. 170. f.).

Dafs das Wohlgefallen an der schönen Kunst im reinen Geschmacksurtheile nicht eben so mit einem unmittelbaren Interesse verbunden ist, als das an der schönen Natur, ist auch leicht zu erklären. Denn die schöne Kunst ist entweder eine solche Nachahmung der schönen Natur, die bis zur Täuschung geht, und alsdann thut sie eben die Wirkung als die (dafür gehaltene) Naturschönheit, oder sie ist eine absichtlich auf unser Wohlgefallen sichtbarlich gerichtete Kunst, alsdann aber würde das Wohlgefallen an diesem Producte zwar unmittelbar durch Geschmack statt finden, aber kein anderes als ein mittelbares Interesse an der zum Grunde liegenden Ursache, nehmlich einer Kunst, welche nur durch ihren Zweck, niemals an sich selbst, interessiren kann (U. 171. M. II, 662).

Die Reize der Natur gehören entweder zu den Modificationen des Lichts (Farben) oder des Schal-

les (Tönen); denn nur diese Empfindungen verstatten Reflexion über die Form dieser Modificationen der Sinne. Aber dieses Interesse, welches wir hier an Schönheit nehmen, bedarf durchaus, dass es Schönheit der Natur sei, und es verschwindet ganz, sobald man bemerkt, man sei getäuscht, und es sei nur Kunst; sogar dass auch der Geschmack alsdann nichts Schönes, oder das Gesicht etwas Reizendes mehr daran finden kann (U. 171. ff. M. II, 663).

15. Gesittet, wohlanständig, manierlich, geschliffen (mit Abstossung der Rauhigkeit) zu seyn, ist doch nur die negative Bedingung (*conditio sine qua non*) des Geschmacks. Die Vorstellung dieser Eigenschaften in der Einbildungskraft kann eine äusserlich anschauliche Vorstellungsart eines Gegenstandes oder seiner eigenen Person mit Geschmack seyn, aber nur für zwei Sinne, für das Gehör und Gesicht. Musik und bildende Kunst (Malerei, Bildhauer - Bau - und Gartenkunst) machen Ansprüche auf Geschmack, als Empfänglichkeit eines Gefühls der Lust für die blossen Formen äusserer Anschauung, erstere in Ansehung des Gehörs, die anderen in Ansehung des Gesichts. Dagegen enthält die discursive Vorstellungsart, durch laute Sprache oder durch Schrift, zwei Künste, darin der Geschmack sich zeigen kann: die Beredsamkeit und Dichtkunst (A. 192).

Die übrigen anthropologischen Bemerkungen über den Geschmack s. unter den Wörtern: Modegeschmack und Kunstgeschmack.

Kant. Critik der Urtheilskr. Vor. S. IX. — Einleit. VII. S. XLV. — I. Th. §. 1. S. 3 *) — §. 2. S. 7 *) — §. 3. S. 10. — §. 5. S. 15. f. — §. 7. S. 20. — §. 22. S. 68 f. — §. 30. S. 131. — §. 31. S. 135. — §. 32. S. 137. — §. 33. S. 141. f. — §. 34. S. 143. f. — §. 40. S. 156. ff. — §. 41. S. 162 ff. — § 42. S. 166. ff. — §. 58. S. 246. ff. — §. 60. S. 261. ff.

Dess. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. I. S. III.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Tugendl. I. Buch. I. Hptſt. II. Artik. §. 7. Caſ. Frag. S. 79

Deſſ. Anthropol. §. 57. S. 184. ff. — §. 59. S. 191. — §. 60. S. 192.

Geſchmacksregel,

Princip des Geſchmacks, *regle du goût.* Die objective (allgemeingültige) Regel, welche durch Begriffe beſtimmt, was ſchön ſei. Eine ſolche Geſchmacksregel kann es nicht geben; denn alles Urtheil durch Geſchmack iſt äſthetiſch, d. i. ſein Beſtimmungsgrund iſt das Gefühl des urtheilenden Subjects, und kein Begriff eines Objects. Wenn daher Hume (Unterſuchung über die Geſchmacksregel) ſagt: es iſt ſehr natürlich, die Geſchmacksregel zu ſuchen, ich ſage eine Regel, vermittelſt welcher wir die verſchiedenen Meinungen der Menſchen (in Sachen des Geſchmacks) vereinigen, oder wenigſtens darüber entſcheiden, und wiſſen können, wer Recht oder Unrecht hat; ſo iſt das eine fruchtloſe Bemühung, weil, was geſucht wird, unmöglich und an ſich ſelbſt widerſprechend iſt (U. 53); ſ. Geſchmack und Geſchmacksurtheil.

Geſchmacksurtheil,

Urtheil des Geſchmacks, äſthetiſches Urtheil über das Schöne, reines äſthetiſches Urtheil, äſthetiſches Reflexionsurtheil, äſthetiſches reflectirendes Urtheil, formales äſthetiſches Urtheil. Dieſes Wort drückt ein äſthetiſches (Gefühls-) Urtheil aus, welches zugleich allgemeingültig iſt, ſ. Geſchmack, 3. Hier ſoll

I.

Eine Expoſition oder Analyſe des Geſchmacksurtheils

gegeben werden. Da im Geſchmacksurtheil, als einem Urtheil, immer noch einige Beziehung auf den Ver-

ſtand enthalten iſt, ſo ſucht Kant die Momente, worauf der Geſchmack in ſeiner Reflexion Acht hat, nach Anleitung der logiſchen Functionen zu urtheilen (oder der Tafel der Kategorien) auf. Er fängt aber mit der Qualität an, oder unterſucht zuerſt das Geſchmacksurtheil in Beziehung darauf, daſs es ein bejahendes, verneinendes oder unendliches Urtheil iſt; weil dieſes den Inhalt eines ſolchen Urtheils betrifft, und das äſthetiſche Urtheil über das Schöne zuerſt auf dieſen Inhalt Rückſicht nimmt.

1. Erſtes Moment des Geſchmacksurtheils, oder was iſt es ſeiner Qualität nach?

Es kommt bei dem Geſchmacksurtheil nicht auf die Form der Urtheile überhaupt an, ſondern, wie das Wort Geſchmack ſchon anzeigt, auf eine beſondere Art von Urtheilen, die durch ihren Inhalt ihre Beſtimmung bekommen. Die allgemeine Formel eines ſolchen Geſchmacksurtheils iſt: dieſer Gegenſtand (den ich anſchaue) iſt ſchön, oder, iſt häſslich. Das Prädicat ſchön oder häſslich iſt hier die Hauptſache, und es fragt ſich alſo zu allererſt, was beſtimme ich durch daſſelbe? Im logiſchen Urtheile beſtimme ich durch das Prädicat jedesmal den im Subject gedachten Gegenſtand; wäre das im Geſchmacksurtheil auch ſo, dann wäre es logiſch und ich würde dadurch eine Beſchaffenheit des Gegenſtandes angeben. Die Qualität eines Urtheils, wenn man dabei auf den Inhalt deſſelben ſieht, betrifft alſo die Beantwortung der Frage: was vereinige ich eigentlich durch ein ſolches Urtheil in eine Einheit des Bewuſstſeyns? oder, was denke ich unter der Vorſtellung im Prädicat, und was iſt das, was ich unter dieſe Vorſtellung bringe (ſubſumire)?

a. Das Geſchmacksurtheil iſt äſthetiſch, d. i. ein ſolches Urtheil, durch welches ich nicht angebe, wie der Gegenſtand (im Subject des Urtheils), ſondern wie mein Zuſtand in Beziehung auf dieſen Gegenſtand beſchaffen iſt. Ein äſthetiſches Urtheil iſt alſo ein ſolches, deſſen

Bestimmungsgrund (Grund so zu urtheilen) nicht objectiv (im Gegenstande), sondern subjectiv (im Urtheilenden) ist. Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, gebrauchen wir unsere Vorstellung von einem Gegenstande nicht etwa dazu, uns durch unsern Verstand eine Erkenntniss von dem Gegenstande zu verschaffen, sondern wir wollen, vermittelst der Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) uns versichern, ob wir, als Subject der Vorstellung, durch sie ein Gefühl der Lust oder Unlust haben. Das Geschmacksurtheil, ist also kein Erkenntnissurtheil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch.

Jede Beziehung der Vorstellungen, selbst die der Empfindungen, kann auf etwas in dem Gegenstande gehen; die Beziehung der Empfindung auf den Gegenstand bedeutet nehmlich, dass in einer Erfahrungsvorstellung etwas Reales (ein Inhalt) ist (dass Raum und Zeit in der Anschauung nicht leer sind, sondern etwas in ihnen wahrgenommen wird). Allein die Beziehung auf das Gefühl der Lust und Unlust geht gar nicht auf den Gegenstand, durch Lust und Unlust wird gar nichts im Gegenstande bezeichnet, sondern dass sich in dieser Vorstellung das urtheilende Subject selbst fühlt, wie nehmlich, wenn es durch die Vorstellung afficirt wird, sein innerer Zustand dabei beschaffen sei (U. 2. f. M. II, 443).

Beispiel. Wenn wir unterscheiden wollen, ob ein Gebäude schön sei (ob wir Wohlgefallen bei der Anschauung desselben empfinden) so wollen wir nicht erkennen, ob es regelmässig, oder zweckmässig sei. Der Ausspruch über die Schönheit des Gebäudes trägt also nichts zum Erkenntnisse desselben bei, sondern es drückt bloss das Gefühl des Zustandes aus, worin sich das Gemüth beim Anschauen des Gebäudes befindet. Die Empfindung des sinnlichen Eindrucks des Gebäudes auf meinen Sinn des Gesichts lehrt, dass die Vorstellung des Gebäudes in der Anschauung empirisch sei; erkenne ich nun durch die mit der Anschauung verbundene Empfindung die Beschaffenheit des Gebäudes, so sind die Urtheile, welche diese Bezie-

hung auf den Gegenstand ausdrücken, logisch, Erkenntnissurtheile, Wirkungen oder Producte des Verstandes. Allein beziehe ich die Anschauung und die damit verbundene Empfindung des Gebäudes auf meinen Zustand dabei, um die subjective Beschaffenheit meines Gefühls dabei wahrzunehmen, so ist das darüber gefällte Urtheil jederzeit ästhetisch, ein Geschmacksurtheil, im weitern Sinne des Worts Geschmack, eine Wirkung oder ein Product der Urtheilskraft vermittelst des Gefühls der Lust oder Unlust. (U. 4. f. M. II, 444).

b. Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurtheil bestimmt, ist ohne alles Interesse. Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, wollen wir auch nicht wissen, ob wir den Gegenstand besitzen oder gebrauchen möchten, oder ob irgend eine unserer Neigungen oder Bedürfnisse durch ihn befriedigt werden kann; sondern wie er uns in der blossen Betrachtung (der Anschauung oder Reflexion, ohne auf unser erkünsteltes oder wirkliches Bedürfniss Rücksicht zu nehmen) gefalle. Nun nennen wir das Wohlgefallen am Daseyn des Gegenstandes, weil wir irgend ein Bedürfniss damit befriedigen könnten, das Interesse. Man kann nehmlich auch wissen wollen, ob uns, oder irgend Jemanden, daran etwas gelegen sei, dass die Sache vorhanden ist. Allein die Beziehung auf das Subject in dem Urtheil, dass etwas schön oder hässlich sei, ist gar nicht eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen, sondern bloss auf den Zustand des Subjects während der Betrachtung.

Beispiel. Wenn wir unterscheiden wollen, ob ein Pallast schön oder hässlich sei, so wollen wir uns nicht bewusst werden, ob wir auch ein Bedürfniss haben, zuweilen einen so schönen Gegenstand zu sehen oder nicht, den wir weiter nicht besitzen können oder dürfen; auch nicht, ob es für uns oder Andere gut sei, dass dieser, vielleicht von dem Schweis der Unterthanen erbauete, Pallast vorhanden

iſt; oder ob wir einen ſolchen Pallaſt beſitzen möchten, ſelbſt dann, wenn ihn auch Niemand als wir ſehen könnte. Das Daſeyn des Pallaſtes kann uns alſo ganz gleichgültig, ja ſo gar zuwider ſeyn, und es kömmt beim Geſchmacksurtheile darüber gar nicht darauf an, ob er das mindeſte Intereſſe für uns habe. Wir können dennoch ſagen, daſs der Pallaſt ſchön ſei, d. i. daſs ſein bloſser Anblick ein Wohlgefallen in uns errege. Man muſs ſogar nicht im mindeſten für das Daſeyn des Pallaſtes eingenommen ſeyn, um unpartheiiſch über ſeine Schönheit urtheilen zu können (U. 5. ff. M. II, 445).

Man kann aber dieſen Satz, der ſehr erheblich iſt, nicht beſſer erläutern, als wenn man dem unintereſſirten Wohlgefallen im Geſchmacksurtheile dasjenige, was intereſſirt, gegen über ſtellt, vornehmlich wenn man alle Arten des Intereſſe dabei durchgeht (M. II, 446. U. 7).

Man ſehe hierüber die Artikel: Angenehm und Intereſſe, auch Achtung und Wohlgefallen.

2. Zweites Moment des Geſchmacksurtheils, der Quantität nach. Es iſt hier die Rede ſowohl von der logiſchen als von der äſthetiſchen Quantität des Geſchmacksurtheils, hauptſächlich aber von der letztern. Die logiſche Quantität iſt der Umfang des Prädicats (ſchön oder häſslich) in Anſehung des Subjects (des Gegenſtandes), das darunter ſubſumirt wird, wie viel darunter gehört, bloſs ein Individuum, oder mehrere oder alle. Die äſthetiſche Quantität iſt der Umfang des Prädicats in Anſehung des Urtheilenden, in ſo fern derſelbe im Prädicat ſeinen Zuſtand und nicht die Beſchaffenheit des Gegenſtandes ausſagt, nehmlich von wie vielen dieſer Zuſtand behauptet wird, ob das Urtheil, der Gegenſtand iſt ſchön, ſagen will: ich allein fühle ein Wohlgefallen, wenn ich den Gegenſtand anſchaue, oder viele fühlen dieſes Wohlgefallen, oder alle fühlen es, die den Gegenſtand anſchauen.

a. Durch das Geschmacksurtheil wird ein Gegenstand ohne Begriff, als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt. Daher folgt daraus, dass das Wohlgefallen, welches zu einem solchen Urtheil bestimmt, ohne alles Interesse ist. Da nehmlich der Urtheilende sich in Ansehung des Wohlgefallens völlig frei von Neigung fühlt, so kann er keinen Privatgrund seines Wohlgefallens auffinden; er wird daher vom Schönen so sprechen, als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes und das Urtheil logisch wäre. Aber aus Begriffen kann diese Allgemeinheit auch nicht entspringen, folglich kann das Urtheil nicht logisch seyn. Folglich ist das Geschmacksurtheil zwar subjectiv, aber macht doch Anspruch auf Allgemeinheit, d. h. der Gegenstand wird durch dasselbe als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt (U. 17. f. M. II, 460).

b. Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird in einem Geschmacksurtheil nur als subjectiv vorgestellt. Diese besondere Bestimmung der Allgemeinheit eines ästhetischen Urtheils (s. Aesthetisch), die sich in einem Geschmacksurtheile findet, ist eine Merkwürdigkeit, die eine Eigenschaft unsers Erkenntnissvermögens aufdeckt, welche sonst unbekannt geblieben wäre (U. 21. M. II, 464). Zuerst muss man sich davon völlig überzeugen, dass man durchs Geschmacksurtheil das Wohlgefallen an einem Gegenstande Jedermann ansinne, ohne sich doch auf einen Begriff zu gründen (denn da wäre es das Gute, welches durch einen Begriff gefällt); ferner, dass dieser Anspruch auf Allgemeingültigkeit wesentlich dazu gehöre; und dass ohne dieselbe dabei zu denken, alles, was ohne Begriff gefällt, zum Angenehmen (nicht zum Schönen) gehören würde, in Ansehung dessen keiner dem Andern Einstimmung zu seinem Geschmacksurtheile zumuthet, welches doch im Geschmacksurtheile über Schönheit jederzeit geschieht. Jenes Urtheil (etwas ist angenehm, oder gefällt mir Individuo, und kann andern unangenehm seyn) ist aber nur ein Geschmacksur-

theil des Sinnengeſchmacks, ſ. Angenehm, 6., das über das Schöne aber ein Urtheil des Reflexionsgeſchmacks. Beide fällen Urtheile über einen Gegenſtand in Anſehung ſeines Verhältniſſes zum Gefühl. Der Reflexionsgeſchmack allein muthet Jedermann Einſtimmung für jedes ſeiner Geſchmacksurtheile zu (U. 21. ff. M. II, 465). Man kann daher ſagen, ein Geſchmacksurtheil fodert zwar nicht Allgemeingültigkeit, oder auch objective Allgemeingültigkeit, wie das Erkenntniſs - oder logiſche Urtheil, aber doch Gemeingültigkeit oder auch ſubjective Allgemeingültigkeit (U. 23. M. II, 466), ſ. Gemeingültigkeit. In Anſehung der logiſchen Quantität ſind alle Geſchmacksurtheile einzelne Urtheile, d. h. ſolche, die das Prädicat, hier das gemeingültige Wohlgefallen, nur von Einer Vorſtellung (der Anſchauung) ausſagen; weil der Gegenſtand ſelbſt, und nicht ein Begriff von demſelben, unmittelbar an mein Gefühl der Luſt gehalten wird. Aber, wenn die einzelne Vorſtellung des Gegenſtandes des Geſchmacksurtheils durch Vergleichung mit andern dergleichen Gegenſtänden in einen Begriff verwandelt wird, ſo kann ein logiſch allgemeines Urtheil daraus werden. Z. B. die Roſe, die ich anblicke, erkläre ich durch ein Geſchmacksurtheil für ſchön; vergleiche ich nun viele einzelne Roſen, und ſage, die Roſen ſind ſchön, ſo iſt das ſchon ein, auf einem äſthetiſchen Urtheil gegründetes, logiſches Urtheil. Das Urtheil: die Roſe riecht angenehm, iſt hingegen zwar auch äſthetiſch, aber kein Reflexionsgeſchmacksurtheil, ſondern ein Urtheil des Sinnengeſchmacks. Das letztere unterſcheidet ſich von dem erſtern dadurch, daſs daſſelbe nicht die äſthetiſche Quantität der Allgemeinheit, d. i. die Gültigkeit für Jedermann bei ſich führt, die mit dem Geſchmacksurtheil verbunden iſt (U. 24. M. II, 468). Hier iſt nun zu ſehen, daſs im Geſchmacksurtheile eine allgemeine Stimme poſtulirt wird, d. h. die allgemeine Stimme iſt eine ſchlechthin nothwendige Vorausſetzung bei einem Geſchmacksurtheile. Wir wollen mit dieſem Urtheil ſagen, wenn alle Menſchen einen ausge-

bildeten Geſchmack hätten, ſo würden ſie daſſelbe Wohlgefallen an dem Gegenſtande finden, von dem wir ſagen, er ſei ſchön. Die nothwendige Vorausſetzung dieſer allgemeinen Stimme iſt nichts anders als die Vorausſetzung der Möglichkeit eines ſolchen äſthetiſchen Urtheils, welches zugleich als für Jedermann gültig betrachtet werden kann, d. i. eines Geſchmacksurtheils. Das Geſchmacksurtheil ſelbſt poſtulirt aber nicht Jedermanns wirkliche Einſtimmung (denn das kann nur ein logiſches allgemeines Urtheil, weil es Gründe anführen kann); es ſinnet nur Jedermann dieſe Einſtimmung (gleichſam als wäre es eine Pflicht (U. 161)) an. Die allgemeine Stimme iſt alſo nur eine zum Geſchmacksurtheil nothwendige Idee. Daſs der, welcher ein Geſchmacksurtheil zu fällen glaubt, in der That dieſer Idee gemäſs urtheile, kann ungewiſs ſeyn; aber daſs er es doch darauf beziehe, mithin daſs es ein Geſchmacksurtheil ſeyn ſolle, kündigt er durch den Ausdruck der Schönheit an. Zu dieſem Anſinnen, daſs Jedermann in das Urtheil über den Gegenſtand, daſs er ſchön ſei, einſtimmen ſoll, würde der Urtheilende auch berechtigt ſeyn, wenn er nur immer das Wohlgefallen am Angenehmen und Guten von dem an der bloſsen Anſchauung gehörig abſonderte, und nicht aus Vernachläſſigung dieſer Abſonderung ein irriges Geſchmacksurtheil fällete (U. 25. M. II, 470).

c. Unterſuchung der Frage: ob im Geſchmacksurtheile das Gefühl der Luſt vor der Beurtheilung des Gegenſtandes, oder dieſe vor jenem vorhergehe. Ginge die Luſt an dem gegebenen Gegenſtande vorher, und nur die allgemeine Mittheilbarkeit derſelben ſollte im Geſchmacksurtheile der Vorſtellung des Gegenſtandes zuerkannt werden, ſo würde ein ſolches Verfahren mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſtehen. Denn dergleichen Luſt würde keine andere, als die bloſse Annehmlichkeit in der Sinnenempfindung ſeyn; und daher ihrer Natur nach nur Privatgültigkeit haben können (U. 27. M. II, 472). Alſo iſt es die allgemeine Mittheilungsfähigkeit

des Gemüthszustandes in der gegebenen Vorstellung, welche als die in dem Urtheilenden liegende Bedingung des Geschmacksurtheils die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben muss. Es kann aber nichts allgemein mitgetheilt werden, als Erkenntniss, und Vorstellung, in so fern sie zur Erkenntniss gehört. Da nun der Bestimmungsgrund zu einem Geschmacksurtheil bloss subjectiv seyn soll, so kann er nicht Erkenntniss des Gegenstandes seyn, weil er sonst objectiv wäre. Folglich muss dieser Bestimmungsgrund etwas in dem Urtheilenden seyn, das zwar nicht eine zur Erkenntniss gehörende Vorstellung, aber doch ein dazu gehörender Zustand ist, d. h. der Gemüthszustand, der im Verhältnisse der Vorstellungskräfte (Einbildungskraft und Verstand) zu einander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf Erkenntniss überhaupt beziehen (Erkenntniss derselben hervorzubringen sich anschicken) (U. 27. f. M. II, 473), s. Gemüthszustand. Die subjective allgemeine Mittheilbarkeit der Vorstellungsart in einem Geschmacksurtheile kann nichts anders als der Gemüthszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes seyn (U. 29. M. II, 475), s. Gemüthszustand. Diese bloss subjective Beurtheilung des Gegenstandes, dass nehmlich bei der Anschauung desselben jener Gemüthszustand statt finde, geht vor der Lust an demselben her, und ist der Grund an jener Harmonie der Erkenntnisskräfte. Diese Lust, die wir fühlen, muthen wir jedem Andern im Geschmacksurtheile als nothwendig zu (sinnen wir ihm an), gleich als ob es für eine Beschaffenheit des Gegenstandes, die an ihm nach Begriffen bestimmt werden könnte, anzusehen wäre, wenn wir etwas schön nennen; da doch Schönheit ohne Beziehung auf das Gefühl des Subjects für sich nichts ist (U. 29. f. M. II, 477). Diese Mittheilbarkeit soll in der Folge weiter erörtert werden, jetzt beschäftigen wir uns nur noch mit der minder wichtigen Frage, auf welche Art wir uns einer wechselseitigen subjectiven Uebereinstimmung der Erkenntnisskräfte unter einander im Geschmacksurtheile bewusst werden, ob ästhetisch, durch den blossen in-

nern Sinn und die Empfindung dieſes Zuſtandes, oder intellectuell durch das Bewuſstſeyn unſerer abſichtlichen Thätigkeit, womit wir die Erkenntniſskräfte ins Spiel ſetzen (U. 30, M. II, 478). Wäre die gegebene Vorſtellung, welche das Geſchmacksurtheil veranlaſst, ein Begriff, welcher Verſtand und Einbildungskraft in der Beurtheilung des Gegenſtandes zu einem Erkenntniſſe deſſelben vereinigte, ſo wäre das Bewuſstſeyn dieſes Verhältniſſes intellectuell. Aber das Urtheil wäre auch alsdann nicht in Beziehung auf Luſt und Unluſt gefället, mithin kein Geſchmacksurtheil. Nun beſtimmt aber das Geſchmacksurtheil, unabhängig von Begriffen, den Gegenſtand in Anſehung des Wohlgefallens und des Prädicats der Schönheit. Alſo kann jene ſubjective Einheit des Verhältniſſes ſich nur durch Empfindung, d. i. die Belebung beider Vermögen (der Einbildungskraft und des Verſtandes) zu unbeſtimmter, aber doch, auf Veranlaſſung der gegebenen Vorſtellung, einhelliger Thätigkeit, derjenigen nehmlich, die zu einer Erkenntniſs überhaupt gehört, kenntlich machen, und die allgemeine Mittheilbarkeit dieſer Empfindung poſtulirt das Geſchmacksurtheil oder ſetzt ſie als nothwendig voraus (U. 30. f. M. II, 479).

3. Drittes Moment des Geſchmacksurtheils nach der Relation der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen werden. Es fragt ſich aber, was iſt die äſthetiſche Relation des Geſchmacksurtheils? Die logiſche iſt die Beſchaffenheit des Urtheils in Anſehung des Verhältniſſes, in welchem Subject und Prädicat mit einander ſtehen. Da nun im Geſchmacksurtheil das Prädicat eigentlich einen Zuſtand des Urtheilenden bei der Anſchauung des Gegenſtandes angiebt, ſo frägt ſichs nun, iſt dieſer Zuſtand vom Gegenſtande abhängig, d. i. iſt der Gegenſtand die Bedingung des Zuſtandes des Urtheilenden; oder iſt der Zuſtand des Urtheilenden die Bedingung der Schönheit oder Häſslichkeit des Gegenſtandes, ſo daſs der Gegenſtand ſchön oder häſslich wird durch den Zuſtand des Urtheilenden bei der Anſchauung? Es wird hier zuförderſt

ein richtiger Begriff von der **Zweckmäſsigkeit** vorausgeſetzt, welcher im Artikel: **Zweckmäſsigkeit** gegeben wird. a. **Das Geſchmacksurtheil hat nichts als die Form der Zweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes (oder der Vorſtellungsart deſſelben) zum Grunde.** Dem Geſchmacksurtheil kann kein **ſubjectiver** d. i. ſolcher Zweck zum Grunde liegen, der auf Triebfedern beruhete, mithin das Gefühl des **Angenehmen**; denn das würde ein **Intereſſe** am Gegenſtande vorausſetzen. Aber auch nicht die Vorſtellung eines **objectiven** Zwecks, d. i. eines ſolchen, der auf Bewegungsgründen beruhet, mithin kein Begriff des **Guten** kann das Geſchmacksurtheil beſtimmen; weil es ein **äſthetiſches** und kein Erkenntniſsurtheil iſt, welches alſo keinen **Begriff** von der Beſchaffenheit und innern oder äuſsern Möglichkeit des Gegenſtandes, durch dieſe oder jene Urſache, ſondern bloſs das Verhältniſs der Vorſtellungskräfte zu einander, ſo fern ſie durch eine Vorſtellung (die Anſchauung des Gegenſtandes) beſtimmt werden, betrifft (U. 34. M. II, 483). Nun iſt dieſes Verhältniſs, daſs ein Gegenſtand für ſchön erklärt wird, mit dem Gefühle einer Luſt verbunden, die durch das Geſchmacksurtheil zugleich als für Jedermann gültig erklärt wird. Folglich kann eben ſo wenig eine die Vorſtellung begleitende **Annehmlichkeit**, als die Vorſtellung von der **Vollkommenheit** des Gegenſtandes und der Begriff des **Guten** den Beſtimmungsgrund enthalten. Alſo kann nichts anders als die **ſubjective Zweckmäſsigkeit** in der Vorſtellung eines Gegenſtandes, ohne allen (weder objectiven noch ſubjectiven) Zweck, folglich die bloſse Form der Zweckmäſsigkeit in der Vorſtellung, wodurch uns ein Gegenſtand (in der Anſchauung) **gegeben** wird, ſofern wir uns ihrer bewuſst ſind, das Wohlgefallen (welches wir, ohne Begriff, als allgemein mittheilbar beurtheilen) mithin den Beſtimmungsgrund des Geſchmacksurtheils, ausmachen (U. 35. M. II, 484).

b. **Das Geſchmacksurtheil beruhet auf Gründen** *a priori*. Mit der Luſt im äſthetiſchen Ur-

theile über das Schöne ist es wie mit dem Gefühl der Achtung bei dem durch die Idee des Sittlichen bestimmten Willen. Nur dafs das Gefühl der Lust im Geschmacksurtheil blofs contemplativ (mit einer blofsen Anschauung verknüpft) ist, und ohne ein Interesse am Gegenstande zu bewirken; da das Gefühl der Achtung hingegen im moralischen Urtheil practisch (mit einer Willensbestimmung verknüpft) ist, und ein Interesse am Gegenstande bewirkt. Das Bewufstseyn der blofs formalen Zweckmäfsigkeit im Spiele der Erkenntnifskräfte des Subjects, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird (der Anschauung), ist die Lust selbst; so wie das Bewufstseyn der blofsen Bestimmung unsers Willens, es sei wodurch es wolle, schon ein Gefühl der Lust ist. Die Lust in der Bestimmung des Willens durch die Idee der Sittlichkeit ist mit dem Bewufstseyn dieser Willensbestimmung ganz einerlei (identisch); und so ist auch die Lust am Gegenstande in der Anschauung desselben ganz einerlei mit dem Bewufstseyn der blofs formalen Zweckmäfsigkeit im Spiele der Erkenntnifskräfte bei dieser Anschauung. Denn dieses Bewufstseyn ist ein Bestimmungsgrund der Thätigkeit des Subjects in Ansehung der Belebung der Erkenntnifskräfte desselben, also eine innere Caufalität (welche Zweckmäfsigkeit ist) in Ansehung der Erkenntnifs überhaupt, aber ohne auf eine bestimmte Erkenntnifs eingeschränkt zu seyn, mithin enthält es eine blofse Form der subjectiven Zweckmäfsigkeit einer Vorstellung in einem ästhetischen Urtheile. Die innere Caufalität des Bewufstseyns der blofs formalen Zweckmäfsigkeit im Spiele der Erkenntnifskräfte des Subjects bei einer Vorstellung, durch die ein schöner Gegenstand gegeben wird, wirkt darauf hin, den Zustand dieser Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntnifskräfte ohne weitere Absicht zu erhalten, oder bei der Betrachtung des Schönen weilen (M. II, 486. U. 36. f.)

c. Das reine Geschmacksurtheil ist von Reiz und Rührung unabhängig. Alles Interesse verdirbt das Geschmacksurtheil und nimmt ihm seine Unpartheilichkeit, vornehmlich wenn es nicht, so wie das Interesse der Vernunft, die Zweckmäfsigkeit vor dem

Gefühle der Luſt voranſchickt, ſondern ſie auf dieſe gründet; welches letztere allemal im äſthetiſchen Urtheile über etwas, ſofern es vergnügt oder ſchmerzt, geſchieht. Der Geſchmack iſt jederzeit noch barbariſch, wo er die Beimiſchung der Reize und Rührungen zum Wohlgefallen bedarf, ja wohl gar dieſe zum Maaſsſtabe ſeines Wohlgefallens macht (M. II, 487. U. 37. f.), ſ. Reiz. Ein Geſchmacksurtheil, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluſs haben (ob ſie ſich gleich mit dem Wohlgefallen am Schönen verbinden laſſen), welches alſo bloſs die Zweckmäſsigkeit der Form zum Beſtimmungsgrunde hat, iſt ein reines Geſchmacksurtheil (U. 38. M. II, 489.).

Beiſpiele. Aeſthetiſche Urtheile können, eben ſowohl als die logiſchen, in empiriſche und reine eingetheilt werden. Die erſtern ſind die, welche Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die zweiten die, welche Schönheit von einem Gegenſtande, oder von der Vorſtellungsart deſſelben ausſagen; jene ſind Sinnenurtheile oder materiale äſthetiſche Urtheile, dieſe allein eigentliche Geſchmacksurtheile, oder formale äſthetiſche Urtheile (U. 39. M. II, 490). Ein Geſchmacksurtheil iſt nur in ſo fern rein, als kein bloſs empiriſches Wohlgefallen dem Beſtimmungsgrunde deſſelben beigemiſcht wird. Beigemiſcht wird aber ein ſolches Wohlgefallen allemal dem Geſchmacksurtheile, wenn Reiz oder Rührung einen Antheil an dem Urtheile haben, wodurch etwas für ſchön erklärt werden ſoll (U. 39. M. II, 491). Wenn eine bloſse Farbe, ein bloſser Ton von den meiſten für ſchön erklärt wird, ſo geſchieht das nur, in ſo fern beide rein ſind; welches eine Beſtimmung iſt, die bloſs die Form betrifft (M. II, 492. U. 39. f.), ſ. Euler, 2. Das Reine aber einer einfachen Empfindungsart bedeutet, daſs die Gleichförmigkeit derſelben durch keine fremdartige Empfindung geſtört und unterbrochen wird, und gehört bloſs zur Form, weil man dabei von der Qualität jener Empfindungsart abſtrahiren kann. Daher werden alle einfachen Farben, in ſo fern

ſie rein ſind, für ſchön gehalten*) (M. II, 494. U. 40). Was aber die dem Gegenſtande ſeiner Form wegen beigelegte Schönheit betrifft, ſo laſſen ſich allerdings neben derſelben noch Reize hinzufügen; aber ſie thun wirklich dem Geſchmacksurtheile Abbruch, wenn ſie die Aufmerkſamkeit als Beurtheilungsgründe der Schönheit auf ſich ziehen. Sie müſſen nur, ſofern ſie jene Form nicht ſtören, wenn der Geſchmack noch ſchwach und ungeübt iſt, mit Nachſicht aufgenommen werden (M. II, 495. U. 41). In der Malerei, Bildhauerkunſt, ja allen bildenden Künſten, ſofern ſie ſchöne Künſte ſind, iſt die Zeichnung das Weſentliche, in welcher nicht, was in der Empfindung vergnügt, ſondern bloſs, was durch ſeine Form gefällt, den Grund aller Anlage für den Geſchmack ausmacht. Die Farben gehören zum Reiz (M. II, 496. U. 42). Alle Form der Gegenſtände der Sinne (der äuſsern ſowohl als mittelbar auch des innern) iſt entweder Geſtalt, oder Spiel. Das Spiel iſt entweder Spiel der Geſtalten (im Raume, die Mimik und der Tanz), oder bloſses Spiel der Empfindungen (in der Zeit). Der Reiz der Farben, oder angenehmer Töne des Inſtruments, kann hinzukommen. Aber die Zeichnung in einem Gemählde und die Compoſition in einer Muſik machen den eigentlichen Gegenſtand des reinen Geſchmacksurtheils aus. Daſs aber die Reinigkeit der Farben ſowohl als der Töne oder auch die Mannichfaltigkeit derſelben und ihre Abſtechung zur Schönheit beizutragen ſcheint, will nur ſagen, daſs ſie die Form genauer, beſtimmter und vollſtändiger anſchaulich machen, und überdem durch ihren Reiz die Vorſtellung beleben, indem ſie die Aufmerkſamkeit auf den Gegenſtand ſelbſt erwecken und erhalten (U. 42 f. M. II, 497). Selbſt was man Zierrathen (Parerga) nennt, d. i. dasjenige, was nicht in die ganze Vor-

*) Das ſchönſte roth verdirbt das beſte gelb, das blaue verdirbt das roth; werden ſie aber alle drei, nehmlich blau, roth, gelb, zuſammengemiſcht, ſo ſind ſie alle verdorben. Es giebt aber nur drei einfache Farben, gelb, roth und blau, alle andern z. B. aurorafarb, violet, grün u. ſ. w. ſind zuſammengeſetzt oder gemiſcht. Mengs.

ſtellung des Gegenſtandes als Beſtandſtück innerlich, ſondern nur äuſserlich als Zuthat gehört und das Wohlgefallen des Geſchmacks vergröſsert, thut dieſes doch auch nur durch ſeine Form; wie Einfaſſungen der Gemählde oder Gewänder an Statuen oder Säulengänge am Prachtgebäude, beſteht aber der Zierrath nicht ſelbſt in der ſchönen Form, ſo heiſst er Schmuck und thut der äuſsern Schönheit Abbruch (M. II, 498. U. 43). Rührung gehört gar nicht zur Schönheit. Erhabenheit (mit welcher das Gefühl der Rührung verbunden iſt) erfordert daher einen andern Maaſsſtab der Beurtheilung, als Geſchmack ſich zum Grunde legt; und ſo hat ein reines Geſchmacksurtheil weder Reiz noch Rührung, mit einem Worte keine Empfindung, als Materie des äſthetiſchen Urtheils, zum Beſtimmungsgrunde (U. 42. M. II, 499).

d. Das Geſchmacksurtheil iſt von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig. Dieſes iſt gezeigt worden in dem Artikel: Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems, 2*). Das Geſchmacksurtheil iſt ein äſthetiſches Urtheil, d. i. ein ſolches, welches auf ſubjectiven Gründen beruhet, und deſſen Beſtimmungsgrund kein Begriff, mithin auch nicht der Begriff eines beſtimmten Zwecks ſeyn kann. Alſo wird durch die

*) Mengs (Gedanken über die Schönheit und über den Geſchmack in der Malerei Zürich 1774. 8. Erklärung der Schönheit) behauptet: Schönheit ſei die ſichtliche Vollkommenheit. Der Menſch, ſagt er, begreiſe nur, was in die Sinne fällt. Nun könne man die Vollkommenheit mit einem Punct vergleichen. Der Punct in der Wahrheit ſei unzertheilbar und daher unbegreiflich (er hält alſo den geometriſchen Punct für intelligibel); der ſichtliche Punct (Punct in der Erfahrung oder der phyſiſche Punct) ſei ein theilbarer Fleck, wo aber die Theilbarkeit nicht weiter Einfluſs habe. Eben ſo gab es eine Vollkommenheit in der Wahrheit oder die göttliche (intelligible), welche nicht in der Materie ſtatt finden könne, und eine ſichtliche, die Vollkommenheit in der Materie, wenn die Sinne die Unvollkommenheit derſelben nicht mehr begreifen können; und dieſe ſei die Schönheit.

Schönheit keinesweges eine Vollkommenheit (innere Zweckmäſsigkeit des Gegenſtandes) gedacht. Folglich iſt derjenige Unterſchied zwiſchen den Begriffen des Schönen und Guten, da beide nur der logiſchen Form nach unterſchieden, nehmlich das Schöne bloſs ein verworrener, das Gute aber ein deutlicher Begriff der Vollkommenheit ſeyn ſoll, nichtig. Denn, alsdann wäre kein ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen dem Schönen und Guten, ſondern ein Geſchmacksurtheil wäre eben ſowohl ein Erkenntniſsurtheil, als das Urtheil, wodurch etwas für gut erklärt wird; ſo wie etwa der gemeine Mann, wenn er ſagt: daſs der Betrug unrecht ſei, ſein Urtheil auf verworrene, der Philoſoph auf deutliche, im Grunde aber beide auf einerlei Vernunftprincipien gründen. Das Vermögen der Begriffe, ſie mögen verworren oder deutlich ſeyn, iſt der Verſtand. Ob nun gleich zum Geſchmacksurtheil, als äſthetiſchen Urtheile, ſo wie zu allen Urtheilen, auch Verſtand gehört; ſo gehört er zu demſelben doch nicht als Vermögen der Erkenntniſs eines Gegenſtandes, ſondern als Vermögen der Beſtimmung des Gegenſtandes und der Vorſtellung deſſelben (der Anſchauung) ohne Begriff nach dem Verhältniſs der Anſchauung auf das Subject und deſſen inneres Gefühl, und zwar ſofern dieſes Urtheil nach einer allgemeinen Regel möglich iſt (U. 47. f. M. II, 503).

e. Das Geſchmacksurtheil, wodurch ein Gegenſtand unter der Bedingung eines beſtimmten Begriffs für ſchön erklärt wird, iſt nicht rein. Es giebt zweierlei Arten von Schönheiten: eine freie und eine anhängende Schönheit. Die freie Schönheit iſt eine ſolche, welche keinen Begriff vorausſetzt von dem, was der Gegenſtand ſeyn ſoll; die anhängende Schönheit iſt eine ſolche, welche einen Begriff von dem was der Gegenſtand ſeyn ſoll, und die Vollkommenheit des Gegenſtandes nach dieſem Begriff, vorausſetzt (M. II, 504. U. 48) z. B. Blumen ſind freie Naturſchönheiten. Eben ſo viele Vögel, eine Menge Schaalthiere des Meeres, Arabesken, ja die ganze Muſik ohne Text u. ſ. w. (M. II, 505. U. 49). In der Be-

urtheilung einer freien Schönheit (der bloſsen Form nach) iſt das Geſchmacksurtheil rein. Es iſt dabei kein Begriff von irgend einem Zwecke vorausgeſetzt, wodurch die Freiheit der Einbildungskraft nur eingeſchränkt werden würde (M. II, 506. U. 49). Die Schönheit eines Menſchen hingegen iſt eine anhängende (adhärirende) Schönheit, denn ſie ſetzt einen Begriff von dem, was das ſchöne Ding iſt, vom Zweck deſſelben, folglich von ſeiner Vollkommenheit voraus. Eben ſo die eines Pferdes als ſolchen u. ſ. w. So wie nun die Verbindung des Angenehmen (der Empfindung) mit der Schönheit, die eigentlich nur die Form betrifft, die Reinigkeit des Geſchmacksurtheils verhinderte; ſo thut die Verbindung des Guten (wozu nehmlich das Mannigfaltige dem Dinge ſelbſt, nach ſeinem Zwecke gut iſt) mit der Schönheit, der Reinigkeit deſſelben Abbruch (U. 50. M. II, 507). Nun iſt das Wohlgefallen an dem Mannichfaltigen in einem Dinge in Beziehung auf den innern Zweck auf einem Begriff gegründet; das an der Schönheit aber iſt ein ſolches, welches keinen Begriff vorausſetzt. Wenn nun das Geſchmacksurtheil, in Anſehung der Anſchauung des Gegenſtandes, vom Zwecke in dem Begriffe des Gegenſtandes, alſo von einem Vernunfturtheile, abhängig gemacht und dadurch eingeſchränkt wird, ſo iſt das Geſchmacksurtheil nicht mehr frei und rein (U. 51. M. II, 509). Zwar gewinnt der Geſchmack durch dieſe Verbindung des äſthetiſchen Wohlgefallens mit dem intellectuellen darin, daſs er fixirt wird, und ob er wohl (weil er Erkenntniſs vorausſetzt) nicht allgemein iſt, ihm doch in Anſehung gewiſſer zweckmäſsig beſtimmten Objecte, Regeln vorgeſchrieben werden können. Dieſe ſind aber auch alsdann keine Regeln des Geſchmacks, ſondern bloſs die Vereinbarung des Geſchmacks mit der Vernunft, d. i. des Schönen mit dem Guten, durch welche jenes zum Inſtrument der Abſicht in Anſehung des letztern brauchbar wird, um diejenige Gemüthsſtimmung, die ſich ſelbſt erhält und von ſubjectiver allgemeiner Gültigkeit iſt, derjenigen Denkungsart unterzulegen, die nur durch mühſamen Vorſatz erhalten werden kann, aber objectiv all-

gemein gültig ist. Also gewinnt dadurch nicht eigentlich der Geschmack, sondern das gesammte Vermögen der Vorstellungskraft (M. II, 510. U. 51. f.). Ein Geschmacksurtheil würde in Ansehung eines Gegenstandes von bestimmtem innern Zweck nur alsdann rein seyn, wenn der Urtheilende entweder von diesem Zwecke keinen Begriff hätte, oder in seinem Urtheile davon abstrahirte. Aber alsdann würde dieser, ob er gleich ein richtiges Geschmacksurtheil fällete, indem er den Gegenstand als freie Schönheit beurtheilte, dennoch von den Andern, welcher die Schönheit an ihm nur als anhängende Beschaffenheit betrachtet (auf den Zweck des Gegenstandes sieht), getadelt und eines falschen Geschmacks beschuldigt werden, obgleich beide in ihrer Art richtig urtheilen. Denn der erste urtheilt nach dem, was er vor den Sinnen hat; der andere nach dem, was er in Gedanken hat. Durch diese Unterscheidung kann man manchen Zwist der Geschmacksrichter über Schönheit beilegen, indem man ihnen zeigt, dass der eine sich an die freie, der andere an die anhangende Schönheit halte, der erste ein reines, der zweite ein angewandtes Geschmacksurtheil fälle (U. 52. M. II, 511).

f. Von dem Ideale der Schönheit. Es kann keine objective Geschmackregel geben; denn der Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils ist kein Begriff eines Objects. Ein Princip des Geschmacks, welches das allgemeine Kriterium des Schönen durch Begriffe angäbe, zu suchen, ist eine fruchtlose Bemühung, weil, was gesucht wird, unmöglich und an sich selbst widersprechend ist. Die allgemeine Mittheilbarkeit der Empfindung (des Wohlgefallens oder Missfallens) und zwar eine solche, die ohne Begriff statt findet: die Einhelligkeit, so viel möglich, aller Zeiten und Völker in Ansehung dieses Gefühls in der Vorstellung gewisser Gegenstände ist das empirische, wiewohl schwache und kaum zur Vermuthung zureichende Kriterium der Abstammung eines so durch Beispiele bewährten Geschmacks von dem tief verborgenen allen Menschen gemeinschaftli-

chen Grunde, der Einhelligkeit in Beurtheilung der Formen, unter denen ihre Gegenstände gegeben werden (U. 53, M. II, 512). Daher sieht man einige Muster des Geschmacks als exemplarisch an; nicht als ob Geschmack könne erworben werden, indem man Andern nachahmt, denn der Geschmack muss ein selbst eigenes Vermögen seyn; wer aber ein Muster nachahmt, zeigt, sofern er es trifft, zwar Geschicklichkeit, aber nur Geschmack sofern er dieses Muster selbst beurtheilen kann. Hieraus folgt aber, dass das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks, eine blosse Idee (ein Vernunftbegriff) sei, die jeder in sich selbst hervorbringen muss, und nach welchen er alles was Gegenstand des Geschmacks, was Beispiel der Beurtheilung durch Geschmack sei, und selbst den Geschmack von Jedermann, beurtheilen muss. Das Urbild des Geschmacks, welches freilich auf der unbestimmten Idee der Vernunft von einem Maximum (Grössten) beruht, aber doch nicht durch Begriffe, sondern nur in einzelner Darstellung kann vorgestellt werden, kann besser das Ideal (d. i. die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens) des Schönen genannt werden, dergleichen wir, wenn wir gleich nicht in Besitz desselben sind, doch in uns hervorzubringen streben. Es ist aber bloss ein Ideal der Einbildungskraft, weil es auf Darstellung beruht. Gelangen wir nun *a priori* oder empirisch zum Ideal des Schönen? und welche Gattung des Schönen ist eines Ideals fähig? (M. II, 513. U. 53. ff.). Zuerst ist wohl zu bemerken, dass die Schönheit, zu welcher ein Ideal gesucht werden soll, keine rohe, sondern durch einen Begriff von objectiver Zweckmässigkeit fixirte Schönheit seyn, folglich keinem Gegenstande eines ganz reinen, sondern zum Theil intellectuirten Geschmacksurtheile angehören müsse, d. i. eine Idee *a priori* muss den Zweck des Gegenstandes bestimmen. Aber auch von den anhängenden Schönheiten kann nur die ein Ideal haben, deren Gegenstand den Zweck seines Daseyns in sich selbst hat (der Mensch) (M. II, 514. U. 55). Die Beurtheilung nach dem Ideale der Schönheit kann also kein blosses Urtheil des Geschmacks seyn (U. 61).

Das Uebrige vom Ideal der Schönheit s. in dem Artikel: Ideal.

4. Viertes Moment des Geschmacksurtheils nach der Modalität des Wohlgefallens an dem Gegenstande. a. Was die Modalität eines Geschmacksurtheils sei. Sie ist die Beziehung der Kategorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit auf die Vorstellung der Schönheit in einem Geschmacksurtheil.

α. Möglichkeit. Eine jede Vorstellung kann mit einer Lust oder Unlust verbunden seyn.

β. Wirklichkeit. Das Angenehme oder Unangenehme ist mit einer Lust oder Unlust verbunden.

γ. Nothwendigkeit. Das Schöne oder Häfsliche hat eine nothwendige Beziehung auf das Wohlgefallen oder Missfallen.

Diese Nothwendigkeit in einem Geschmacksurtheile ist

A. nicht eine theoretische objective Nothwendigkeit, wo *a priori* erkannt werden kann, dafs Jedermann dieses Wohlgefallen an dem von mir für schön erklärten Gegenständen fühlen werde; auch

B. nicht eine praktische Nothwendigkeit, wo durch Begriffe eines reinen Vernunftwillens, welcher freihandelnden Wesen zur Regel dient, dieses Wohlgefallen die nothwendige Folge eines objectiven Gesetzes ist, und nichts anders bedeutet, als dafs man schlechterdings (ohne weitere Absicht) auf gewisse Art handeln solle; sondern sie kann nur

G. eine exemplarische Nothwendigkeit genannt werden, d. i. eine Nothwendigkeit der Beistimmung aller zu einem Urtheile, was wie Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird.

(U. 62. f. M. II, 519).

b. Die subjective Nothwendigkeit, die wir dem Geschmacksurtheile beilegen, ist bedingt. Das Geschmacksurtheil sinnet Jedermann Beistimmung an, und, wer etwas für schön erklärt, will, dass Jedermann dem vorliegenden Gegenstande Beifall geben und ihn gleichfalls für schön erklären solle. Das Sollen im ästhetischen Urtheile wird also selbst nach allen zur Beurtheilung erforderlichen Datis doch nur bedingt ausgesprochen. Man wirkt aus einem allgemeinen Grunde um jedes andern Beistimmung, und man könnte auf sie rechnen, im Fall man nur von der Richtigkeit seiner eigenen Subsumtion unter diesem Grunde versichert wäre (U. 63. M. II, 520).

c. Die Bedingung der Nothwendigkeit, die ein Geschmacksurtheil vorgiebt, ist die Idee eines Gemeinsinnes. Wenn Geschmacksurtheile (gleich den Erkenntnissurtheilen) ein bestimmtes objectives Princip hätten, so würde der, welcher sie nach dem letztern fället, auf unbedingte Nothwendigkeit seines Urtheils Anspruch machen. Wären sie ohne alles Princip (gleich dem Urtheile des blossen Sinnengeschmacks), so würde man sich gar keine Nothwendigkeit derselben in die Gedanken kommen lassen. Also müssen sie zwar ein Princip haben, aber dieses Princip muss subjectiv seyn; d. h. es muss nur durchs Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber allgemeingültig bestimmen, was gefalle oder missfalle. Ein solches Princip aber kann nur als ein Gemeinsinn angesehen werden, welcher aber nicht mit dem gemeinen Verstande, den man bisweilen auch Gemeinsinn (*sensus communis*) nennt, verwechselt

werden muss (U. 64. M. II, 521). Also nur unter der Voraussetzung eines solchen Gemeinsinnes kann das Geschmacksurtheil gefällt werden (U. 65), s. Gemeinsinn und Gemüthszustand.

d. Die Nothwendigkeit der allgemeinen Beistimmung, die in einem Geschmacksurtheile gedacht wird, ist eine subjective Nothwendigkeit, die unter der Voraussezzung eines Gemeinsinns als objectiv vorgestellt wird. In allen Urtheilen des Geschmacks verstatten wir keinem anderer Meinung zu seyn, folglich müssen wir dabei ein gemeinschaftliches Gefühl (einen Gemeinsinn) zum Grunde legen. Dieser Gemeinsinn sagt nun nicht, dass Jedermann mit unserm Urtheil zusammenstimmen werde, sondern damit zusammenstimmen solle. Also ist der Gemeinsinn, von dessen Urtheil ich mein Geschmacksurtheil als Beispiel angebe, und weswegen ich ihm exemplarische Gültigkeit beilege, eine bloss idealische Norm d. i. ein Richtmaass durch ein Urbild der Schönheit, das allen, die Geschmack haben, vorschweben soll. Unter der Voraussetzung dieser idealischen Norm könnte man nun ein Urtheil, welches mit ihr zusammenstimmte und das in demselben ausgedrückte Wohlgefallen an einem Objecte, für Jedermann mit Recht zur Regel machen. Denn das Princip ist zwar nur subjectiv, könnte aber doch, für subjectiv-allgemein (eine Jedermann nothwendige Idee) angenommen werden, und was die Einhelligkeit verschiedener Urtheilenden betrifft, gleich einem objectiven Urtheile, allgemeine Beistimmung fordern, wenn man nur sicher wäre, darunter richtig subsumirt zu haben (U. 66. f. M. II, 524). Diese unbestimmte Norm eines Gemeinsinns wird von uns wirklich vorausgesetzt, das beweiset unsre Anmasung Geschmacksurtheile zu fällen. Ob es in der That einen solchen Gemeinsinn, als ein Princip das die Erfahrung möglich mache, gebe; oder ob es noch ein höheres Princip der Vernunft gebe, welches es uns zu einem Princip mache, nur so zu verfahren, dass

wir allererst einen Gemeinsinn zu höhern Zwecken in uns hervorbringen, so daſs ein Geschmacksurtheil in der That nur eine Vernunftforderung sei, Einhelligkeit der Sinnesart hervorzubringen, und dasselbe nun von der Anwendung dieses Princips ein Beispiel aufstelle, findet man untersucht im Artikel, Geschmack, 8. ff. und in der folgenden Deduction des Geschmacksurtheils (U. 67. f. M. II, 525).

5. Allgemeine Anmerkung. Der Geschmack ist also das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes in Beziehung auf die freie Gesetzmäſsigkeit der Einbildungkraft. Wenn nun im Geschmacksurtheile die Einbildungskraft in ihrer Freiheit betrachtet werden muſs, so wird sie erstlich nicht reproductiv (als ein Vermögen, das seine Gestalten bloſs aus dem Gedächtniſs hervorhohlt), wie sie den Associationsgesetzen unterworfen ist, sondern als productiv (welche die Gestalten ursprünglich hervorbringt) und selbstthätig (als Urheberin willkührlicher Formen möglicher Anschauungen) angenommen. Zwar ist die Einbildungskraft bei der Auffassung eines gegebenen Gegenstandes der Sinne an eine bestimmte Form dieses Gegenstandes gebunden, und hat in so fern kein freies Spiel (wie im Dichten); aber es läſst sich dennoch begreifen, daſs der Gegenstand ihr gerade eine solche Form an die Hand geben könne, die eine Zusammensetzung des Mannichfaltigen enthält, wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich selbst frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmäſsigkeit überhaupt entwerfen würde. Allein daſs die Einbildungskraft frei und von selbst gesetzmäſsig sei (Autonomie bei sich führe) ist ein Widerspruch (weil der Verstand das Gesetz giebt). Es wird also eine Gesetzmäſsigkeit ohne Gesetz, und eine subjective Uebereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande, allein mit der freien Gesetzmäſsigkeit des Verstandes (welche auch Zweckmäſsigkeit ohne Zweck genannt worden) und der Eigenthümlichkeit eines Geschmacksurtheils bestehen können (U. 68. f. M. II, 527). Nun werden geometrische regel-

mäſsige Geſtalten (z. B. eine Cirkelfigur) von Critikern des Geſchmacks gemeiniglich als die einfachſten und unzweifelhafteſten Beiſpiele der Schönheit angeführt; und dennoch werden ſie eben darum regelmäſsig genannt, weil man ſie nicht anders vorſtellen kann, als ſo, daſs ſie für bloſse Darſtellungen eines beſtimmten Begriffs, der jener Geſtalt die Regel vorſchreibt (nach der ſie allein möglich iſt), angeſehen werden (z. B. der beſtimmte Begriff der Cirkelfigur iſt, daſs ſie eine ebene Figur ſeyn ſoll, die von einer einzigen Linie Umring oder Umkreis genannt, ſo eingeſchloſſen iſt, daſs die geraden Linien, welche bis zu derſelben, aus einem, innerhalb der Figur befindlichem Puncte, Mittelpunct genannt, gezogen werden, alle einander gleich ſind) (M. II, 528. U. 70). Niemand wird aber leichtlich einen Menſchen von Geſchmack dazu nöthig finden, um an Verletzung der Symmetrie oder an unregelmäſsigen Geſtalten Misfallen zu finden; denn dazu gehört nur gemeiner Verſtand und gar kein Geſchmack Ein Zimmer, deſſen Wände ſchiefe Winkel machen, ein Gartenplatz von ſolcher Art, miſsfällt. Aber es miſsfällt darum, weil es zweckwidrig iſt, nicht allein praktiſch in Anſehung eines beſtimmten Gebrauchs dieſer Dinge, ſondern auch für die Beurtheilung in allerlei möglicher Abſicht. Das iſt aber nicht der Fall im Geſchmacksurtheil, welches, wenn es rein iſt, Wohlgefallen oder Miſsfallen mit der bloſsen Betrachtung des Gegenſtandes unmittelbar verbindet, ohne Rückſicht auf den Gebrauch oder einen Zweck (U. 70. M. II, 529). An einem Dinge, das nur durch eine Abſicht möglich iſt, gehöret die Regelmäſsigkeit mit zum Erkenntniſſe. Der Geſchmack aber kann nur in Entwürfen der Einbildungskraft ſeine gröſste Vollkommenheit zeigen, wo ein freies Spiel der Vorſtellungskräfte unterhalten werden ſoll, bei welchem die Regelmäſsigkeit ſo viel möglich vermieden wird. Daher der engliſche Geſchmack in Gärten, der Barockgeſchmack an Möbeln, die Freiheit der Einbildungskraft wohl eher bis zur Annäherung zum Grotesken treibt, und in dieſer Abſonderung von allem Zwange der Regel eben den Fall ſetzt, wo der Geſchmack ſeine gröſste Vollkommenheit zeigen kann (U. 71. f. M. II, 531.)

Noch sind schöne Gegenstände von schönen Aussichten auf Gegenstände zu unterscheiden. In den letztern scheint der Geschmack nicht sowohl an dem, was die Einbildungskraft in diesem Felde auffaſst, als vielmehr an dem, was sie hiebei zu dichten Anlaſs bekommt, zu haften z. B. bey dem Anblick der veränderlichen Gestalten eines rieselnden Baches (U. 73. M. II, 533).

Wenn nun das Geschmacksurtheil nicht für egoistisch (so daſs dem, der es fällt, seyn eigenes Urtheil schon gnügt), sondern seiner innern Natur nach, d. i. um sein selbst, nicht um anderer Beispiele willen, als pluralistisch (als ein solches, welches verlangen darf, daſs Jedermann ihm beipflichten soll, gelten muſs; so muſs ihm irgend ein (es sei objectives oder subjectives) Princip *a priori* zum Grunde liegen. Nun kann man aber durch Ausspähung der bloſs aus der Erfahrung erkennbaren (psychologischen) Gesetze der Gemüthsveränderungen niemals zur Erkenntniſs eines solchen Princips *a priori* gelangen, weil jene empirischen Gesetze nur zu erkennen geben, wie geurtheilt wird, nicht aber (wie im Geschmacksurtheile) gebieten, wie geurtheilt werden soll. Und zwar setzen die Geschmacksurtheile gar voraus, daſs das Gebot in denselben unbedingt (keiner Voraussetzung weiter untergeordnet) ist. Denn die Geschmacksurtheile wollen das Wohlgefallen mit einer Vorstellung (der Anschauung) unmittelbar verknüpft wissen (U. 130. M. II, 607).

II.

Deduction des Geschmacksurtheils.

6. Der Anspruch eines ästhetischen Urtheils auf allgemeine Gültigkeit für jedes Subject bedarf, als ein Urtheil, welches sich auf irgend ein Princip *a priori* fuſsen muſs, einer Deduction (d. i. Legitimation oder Nachweisung der Gültigkeit seiner Anmaſsung). Diese Deduction des Geschmacksurtheils muſs über die Exposition desselben noch hinzukommen, wenn es nehmlich

ein Wohlgefallen oder Miſsfallen an der Form des Gegenſtandes betrifft, d. i. eine allgemeingültiges äſthetiſches Urtheil iſt. Dergleichen ſind aber die Geſchmacksurtheile über das Schöne der Natur, oder über diejenigen natürlichen Gegenſtände, welche für ſchön erklärt werden. Denn daſs ſich die Form des Gegenſtandes dem Vermögen der Begriffe (dem Verſtande) und dem Vermögen der Darſtellung der Begriffe (der Einbildungskraft) gemäſs zeigt, iſt doch in der Geſtalt des Gegenſtandes gegründet (U. 131. f. M. II, 609). Wir wollen alſo nun die Deduction der Geſchmacksurtheile d. i. der Urtheile über die Schönheit der Naturdinge ſuchen (U. 133. M. II, 612).

7. Von der Methode der Deduction der Geſchmacksurtheile. Die Obliegenheit einer Deduction, d. i. der Gewährleiſtung der Rechtmäſsigkeit, einer Art Urtheile tritt nur dann ein, wenn das Urtheil Anſpruch auf Nothwendigkeit macht. Dies iſt nun der Fall auch alsdann, wenn es ſubjective Allgemeinheit, d. i. Jedermanns Beiſtimmung fordert, und dabei doch kein Erkenntniſsurtheil iſt, denn die Allgemeinheit in dem Geſchmacksurtheil ſoll ſich auf keine Begriffe von der Sache gründen, d. i. maſst ſich nun einer durchgängig für Jedermann geltenden ſubjectiven Zweckmäſsigkeit an, eben weil es ein Geſchmacksurtheil iſt (U. 134. f. M. II, 613). Da wir im letztern Falle kein Erkenntniſsurtheil, weder ein theoretiſches, noch ein (reines) praktiſches, vor uns haben; ſo wird bloſs die allgemeine Gültigkeit eines einzelnen Urtheils für die Urtheilskraft überhaupt darzuthun ſeyn. Hierdurch ſoll nehmlich erklärt werden, wie es möglich ſei, daſs etwas bloſs in der Beurtheilung (ohne Sinnenempfindung oder Begriff) gefallen könne, und allgemeine Regeln habe, auch wie das Wohlgefallen eines Jeden für jeden Andern als Regel dürfe angekündigt werden (U 134. f. M. II, 614). Ein ſolches Urtheil, wie das Geſchmacksurtheil wirklich iſt, hat nun eine zwiefache und zwar logiſche Eigenthümlichkeit:

α. die Allgemeingültigkeit *a priori* eines einzelnen Urtheils;

β. eine Nothwendigkeit, die auf Gründen *a priori* beruhen muſs und dennoch von keinen Gründen *a priori* abhängt;

f. Geschmack 3. ff. Die Auflösung dieser logischen Eigenthümlichkeit, worin sich ein Geschmacksurtheil von allen Erkenntnisurtheilen unterscheidet, giebt die Deduction des Geschmacks; man findet sie daher im Artikel Geschmack, 5. ff. Wir wollen aber hier noch Einiges zur Erläuterung hinzusetzen.

8. Erste Eigenthümlichkeit des Geschmacksurtheils. Allgemeingültigkeit. Das Geschmacksurtheil bestimmt seinen Gegenstand in Ansehung des Wohlgefallens (als Schönheit) mit einem Anspruche auf Jedermanns Beistimmung, als ob es objectiv, oder ein Erkenntnisurtheil wäre (U. 136. M. II, 617). Daraus sollte man vermuthen, daſs die Schönheit eine Eigenschaft des Gegenstandes selbst seyn müsse, die sich nach der Verschiedenheit der Köpfe und so vieler Sinne richtet. Und doch besteht eben darin das Geschmacksurtheil, daſs es eine Sache nur nach derjenigen Beschaffenheit schön nennt, in welcher sie sich nach unserer Art sie aufzunehmen richtet (U. 136. M. II, 618). Ueberdieſs wird von jedem Geschmacksurtheil, welches den Geschmack des Subjects beweisen soll, verlangt, daſs das Subject für sich urtheilen, mithin sein Urtheil nicht als Nachahmung, sondern *a priori* absprechen solle. Man sollte aber denken, daſs ein Urtheil *a priori* einen Begriff vom Gegenstande enthalten müsse, zu dessen Erkenntniſs es das Princip enthält. Das Geschmacksurtheil aber gründet sich gar nicht auf Begriffe, und ist überall nicht Erkenntniſs, sondern nur ein ästhetisches Urtheil (U. 137. M. II, 619). Daher besteht ein Jeder auf seinem Geschmacksurtheil, denn der Geschmack macht auf Autonomie Anspruch. Fremde Urtheile sich zum Bestimmungsgrund des seinigen zu

machen iſt Heteronomie (M. II, 620. U. 137), ſ. Geſchmack, 6.

9. Zweite Eigenthümlichkeit des Geſchmacksurtheils Subjectivität. Das Geſchmacksurtheil iſt gar nicht durch Beweisgründe beſtimmbar, gleich als ob es bloſs ſubjectiv wäre, d. i. als ob das Prädicat deſſelben (ſchön oder häſslich) ſich bloſs auf etwas in dem Urtheilenden und nicht in dem Gegenſtande des Urtheils gründete (U. 140. M. II, 622). Es giebt

a. keinen empiriſchen Beweisgrund, das Geſchmacksurtheil Jemanden abzunöthigen, denn das uns ungünſtige Urtheil Anderer kann uns nie von der Unrichtigkeit unſers Geſchmacksurtheils überzeugen (M. II, 623. U. 140);

b. keinen Beweisgrund *a priori*, das Geſchmacksurtheil Jemanden abzunöthigen; denn es iſt kein Urtheil des Verſtandes oder der Vernunft (M. II, 624. U. 141), ſ. Geſchmack, 7.

Das Geſchmacksurtheil iſt durchaus immer ein einzelnes, d. i. das Subject deſſelben iſt immer nur eine einzelne Vorſtellung, ein Individuum. Der Verſtand kann durch die Vergleichung des Gegenſtandes im Puncte des Wohlgefälligen mit andern Gegenſtänden derſelben Art ein allgemeines Urtheil fällen, z. B. alle Tulpen ſind ſchön, aber das iſt dann kein Geſchmacks- ſondern ein logiſches Urtheil. Dasjenige Urtheil aber, wodurch ich eine einzelne gegebene Tulpe ſchön (d. i. mein Wohlgefallen an derſelben allgemeingültig finde), iſt allein ein Geſchmacksurtheil. Das Geſchmacksurtheil hat alſo bloſs ſubjective Gültigkeit, und macht dennoch auf Allgemeingültigkeit Anſpruch (M. II, 626. U. 142), ſ. Geſchmack, 7.

10. Es iſt vergeblich, wenn die Critiker des Geſchmacks nach einem oberſten Grundſatz der Geſchmacks-

urtheile ſuchen, denn es giebt keinen ſolchen Grundſatz (objectives Princip des Geſchmacks,) ſ. Geſchmack, 8. Dieſe Critiker können und ſollen aber dennoch über etwas vernünfteln, ſo daſs es zur Berichtigung und Erweiterung unſrer Geſchmacksurtheile gereichen kann. Sie können und ſollen nehmlich über die Erkenntniſsvermögen und deren Geſchäft in dieſen Urtheilen nachforſchen, und die wechſelſeitige ſubjective Zweckmäſsigkeit in Beiſpielen auseinander ſetzen, denn die Form der Zweckmäſsigkeit in einer gegebenen Vorſtellung iſt eben die Schönheit des Gegenſtandes (U. 143). ſ. Geſchmack, 8.

11. Das Geſchmacksurtheil unterſcheidet ſich darin von dem logiſchen, daſs das letztere eine Vorſtellung unter Begriffe vom Gegenſtande ſubſumirt, das erſtere aber gar nicht unter einem Begriff ſubſumirt, (d. h. das Prädicat ſchön enthält keinen Begriff). Denn würde der Gegenſtand unter einem Begriff gebracht, wie im Erkenntniſsurtheil, ſo würde auch der allgemeine Beifall durch Beweiſe erzwungen werden können, indem alsdann würde gezeigt werden können, ob der Gegenſtand unter dem Begriff ſtehe oder nicht. Weil nun die Begriffe in einem Urtheile den Inhalt deſſelben, das zum Erkenntniſs des Gegenſtandes Gehörige, ausmachen, das Geſchmacksurtheil aber nicht durch Begriffe beſtimmbar iſt, ſo muſs es ſich auf die in jedem Urtheilenden liegende Möglichkeit überhaupt zu urtheilen gründen; das iſt auf die Urtheilskraft ſelbſt, die die Zuſammenſtimmung der Einbildungskraft und des Verſtandes in Anſehung einer ſolchen Vorſtellung gebraucht, wodurch ein Gegenſtand gegeben wird. Wie nun hier dem Urtheile kein Begriff vom Gegenſtande zum Grunde liegt, und die Einbildungskraft, wenn ſie wie hier ohne Begriff, ſchematiſirt (reine Geſtalten darzuſtellen ſich bemühet), frei iſt; ſo muſs das Geſchmacksurtheil auf einer bloſsen Empfindung der ſich wechſelſeitig belebenden Einbildungskraft in ihrer Freiheit, und des Verſtandes mit ſeiner Geſetzmäſsigkeit beruhen. Dies iſt folglich ein Gefühl, das den Gegenſtand nach der Zweckmäſsigkeit der Vorſtellung, wodurch ein Gegen-

ſtand gegeben wird, zur Beförderung des freien Spiels des Erkenntniſsvermögens beurtheilen läſst. Und der Geſchmack, als Urtheilskraft nach Bedingungen, die im Urtheilenden liegen, enthält einen Grund eine Vorſtellung unter etwas Anderes zu ordnen (ſubſumiren). Dieſes Princip (Grund) macht nicht die Subſumtion der Anſchauungen unter Begriffe möglich; ſondern es macht die Subſumtion des Vermögens der Anſchauungen oder Darſtellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das Vermögen der Begriffe (d. i. den Verſtand) möglich, ſo fern die Einbildungskraft in ihrer Freiheit mit dem Verſtande in ſeiner Geſetzmäſsigkeit zuſammenſtimmt (U. 145), ſ. Geſchmack, 9. Um nun auszumachen wie der ſubjective Zuſtand das Erkenntniſsvermögen zu Geſchmacksurtheilen, die doch allgemeingültig ſind, berechtigen könne, müſſen wir die den Geſchmacksurtheilen eigenthümliche logiſche Form uns leiten laſſen (U. 146. M. II, 630).

12. Von der Aufgabe einer Deduction der Geſchmacksurtheile. Mit der Wahrnehmung eines Gegenſtandes kann unmittelbar ein Gefühl der Luſt oder Unluſt und ein Wohlgefallen oder Miſsfallen verbunden werden, welches der Vorſtellung des Objects ſtatt Prädicat dient, woraus entweder ein Empfindungsurtheil oder ein Geſchmacksurtheil entſpringt. Da das letztere auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit Anſpruch macht, ſo muſs ihm etwas als Princip *a priori* zum Grunde liegen, das einer Deduction bedarf, wodurch die Frage aufgelöſet werden muſs: wie ſind Geſchmacksurtheile möglich? Dieſe Aufgabe betrifft alſo die Principien *a priori* der reinen Urtheilskraft in äſthetiſchen Urtheilen, d. i. in ſolchen, wo ſie nicht (wie in den theoretiſchen) unter objectiven Verſtandesbegriffen bloſs zu ſubſumiren hat und unter einem Geſetze ſteht; ſondern die äſthetiſchen Urtheile ſind ſolche, in welchen die Urtheilskraft ſich ſelbſt, ſubjectiv, ſowohl Gegenſtand als Geſetz iſt (U. 147. (M. II, 632). Dieſe Aufgabe kann auch ſo ausgedrückt werden: wie iſt es möglich zu behaupten, daſs mein

Wohlgefallen an einem Gegenſtande auch in jedem andern Subjecte ſeyn müſſe? (M. II, 633. U. 148). Daſs Geſchmacksurtheile ſynthetiſch ſind, iſt leicht einzuſehen, weil ſie über den Begriff, und ſelbſt die Anſchauung des Gegenſtandes, hinausgehen. Sie thun nehmlich etwas, das gar nicht einmal Erkenntniſs, nehmlich Gefühl der Luſt (oder Unluſt) zur Anſchauung als Prädicat hinzu. Geſchmacksurtheile ſind aber auch *a priori*, weil ſie ein empiriſches Prädicat mit dem Gegenſtande, unter der Bedingung der Allgemeinheit und Nothwendigkeit verknüpfen. Folglich gehört die Aufgabe: wie ſind Geſchmacksurtheile möglich, mit unter das allgemeine Problem, wie ſind ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich? (M. II, 634. U. 148).

13. Was eigentlich in einem Geſchmacksurtheile *a priori* behauptet wird, iſt in dem Artikel: Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems, S. 167. gezeigt worden. *A priori* kann man nehmlich mit keiner Vorſtellung ein beſtimmtes Gefühl verbinden, auſser, wo ein den Willen beſtimmendes Princip *a priori* (ein Moralgeſetz) in der Vernunft zum Grunde liegt. Daher ſind auch alle Geſchmacksurtheile einzelne Urtheile, weil ſie ihr Prädicat des Wohlgefallens nicht mit einem Begriffe, ſondern mit einer gegebenen einzelnen empiriſchen Vorſtellung verbinden (U. 149. f.). Alſo iſt es nicht die Luſt, ſondern die Allgemeingültigkeit dieſer Luſt, welche in einem Geſchmacksurtheile *a priori* als allgemeine Regel für die Urtheilskraft vorgeſtellt wird (U. 150).

14. Die Deduction der Geſchmacksurtheile ſelbſt findet man im Artikel: Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems, S. 167.

15. Dieſe Deduction iſt leicht, denn ſie hat nicht nöthig zu beweiſen, daſs es einen Gegenſtand für einen gewiſſen Begriff *a priori* gebe. Denn Schönheit, oder Häſs-

Häſslichkeit, welche in dem Geschmacksurtheile von einem Gegenſtande behauptet werden, ſind nicht Begriffe von einem Gegenſtande, und das Geſchmacksurtheil iſt kein Erkenntniſsurtheil (U. 152). Aber die Luſt am Schönen, iſt auch weder eine Luſt des Genuſſes (das Angenehme), noch einer geſetzlichen Thätigkeit (das ſittliche Gefühl), noch der vernünftelnden Contemplation nach Ideen (das Gefühl des Erhabenen,) ſondern der bloſsen Reflexion. Dieſe Luſt muſs nothwendig bei Jedermann auf den nehmlichen Bedingungen beruhen, weil dieſe ſubjective Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniſs überhaupt ſind, und die Proportion dieſer Erkenntniſsvermögen, welche zum Geſchmack erfordert wird, auch zum gemeinen und geſunden Verſtande erforderlich iſt, den man bei Jedermann vorausſetzen darf. Eben darum darf auch der mit Geſchmack Urtheilende (wenn er nur in dieſem Bewuſstſeyn nicht irrt, und nicht die Materie für die Form Reiz für Schönheit nimmt) die ſubjective Zweckmäſsigkeit d. i. ſein Wohlgefallen am Gegenſtande jedem Andern anſinnen, und ſein Gefühl als allgemein mittheilbar, und zwar ohne Vermittelung der Begriffe annehmen (U. 155. f. M. II, 642). Wenn man annehmen dürfte, daſs die bloſse allgemeine Mittheilbarkeit ſeines Gefühls an ſich ſchon ein Intereſſe bei ſich führen müſſe (welches man aber aus der Beſchaffenheit einer bloſs reflectirenden Urtheilskraft zu ſchlieſsen nicht berechtigt iſt); ſo würde man ſich erklären können, woher das Gefühl im Geſchmacksurtheile gleichſam als Pflicht Jedermann zugemuthet werde (U. 161. M. II, 649).

16. Daſs das Geſchmacksurtheil, wodurch etwas für ſchön erklärt wird, kein Intereſſe zum Beſtimmungsgrunde habe, iſt (in 1.) hinreichend dargethan worden. Aber daraus folgt nicht die Unmöglichkeit ein Intereſſe damit zu verbinden. Dieſe Verbindung wird aber immer nur indirect ſeyn können, d. i. der Geſchmack muſs allererſt mit etwas anderem verbunden vorgeſtellt werden, um mit dem Wohlgefallen der bloſsen Reflexion über einen Gegenſtand noch eine Luſt an der Exiſtenz deſ-

ſelben (als worin alles Intereſſe beſteht) verknüpfen zu können. Denn es gilt hier im äſthetiſchen Urtheile, was im Erkenntniſsurtheile (von Dingen überhaupt) geſagt wird: *a poſſe ad eſſe non valet conſequentia*, d. i. man kann nicht von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit ſchlieſsen. Dieſes Andere kann nun etwas Empiriſches ſeyn, nehmlich eine Neigung, oder etwas Intellectuelles, als Eigenſchaft des Willens (U. 161. ſ. M. 650). So wird in der Beurtheilung der Schönheit, vornehmlich der belebten Gegenſtände der Natur, z. B. des Menſchen oder eines Pferdes, auch die objective Zweckmäſsigkeit mit in Betrachtung gezogen, ehe man den Gegenſtand ſchön oder häſslich nennen kann. Dieſe Zweckmäſsigkeit iſt nun immer mit einem Intereſſe am Gegenſtande verbunden, allein ein ſolches Urtheil iſt auch nicht mehr rein äſthetiſch, d. i. bloſses Geſchmacksurtheil (U. 189); ſ. Geſchmack, 13.

17. Die Dialektik beſteht in der Entgegenſetzung ſolcher Urtheile, die *a priori* ſind. Der Widerſtreit der Geſchmacksurtheile, ſofern ſich ein jeder bloſs auf ſeinen eigenen Geſchmack beruft, macht alſo keine Dialektik des Geſchmacks aus; weil dann Niemand ſein Urtheil zur allgemeinen Regel zu machen gedenkt. Es bleibt alſo kein Begriff von einer Dialektik übrig, welche den Geſchmack angehen könnte, als der einer Dialektik der Critik des Geſchmacks (nicht des Geſchmacks ſelbſt) in Anſehung ihrer Principien. Denn es treten über den Grund der Möglichkeit der Geſchmacksurtheile überhaupt einander widerſprechende Begriffe natürlicher und unvermeidlicher Weiſe auf. Die tranſcendentale Critik des Geſchmacks enthält daher einen Theil, der den Namen der Dialektik einer äſthetiſchen Urtheilskraft führen kann; weil ſich eine Antinomie der Principien dieſes Vermögens findet, welche die Geſetzmäſsigkeit deſſelben, mithin auch ſeine innere Möglichkeit, zweifelhaft macht (U. 231. M. II, 733). Die Antinomie in Anſehung des Princips des Geſchmacks findet man erklärt im Artikel: Antinomie, 6, a. Hier will ich nur noch etwas zur Auflöſung dieſer Antinomie hinzuſetzen. Dieſe Antinomie iſt nichts anders,

als das dem Ansehn nach Widersprechende in den (in 8 u. 9) vorgestellten zwei Eigenthümlichkeiten des Geschmacksurtheils

a. die Allgemeingültigkeit; sie fordert Einstimmung Anderer mit dem Urtheile, welches, wenn diese Allgemeingültigkeit fehlt, nothwendig ein Streiten verursacht;

b. die Subjectivität; sie scheint wieder alles Streiten unmöglich zu machen, weil jedes Subject anders beschaffen seyn kann, in Beziehung auf den Eindruck des Gegenstandes zum Gefühl des Subjects.

Dieser Widerstreit soll nun gehoben werden. Dies ist aber nicht anders möglich, als so, dass gezeigt wird, beide Gegensätze seien zwar richtig, aber in verschiedener Beziehung. Diese zwiefache Beziehung des Gegenstandes im Geschmacksurtheile muss durchaus vorausgesetzt werden, wenn ein Geschmacksurtheil keine Einbildung, sondern von dem Urtheil über das bloss Angenehme unterschieden, und *a priori* seyn soll. Sollte es aber das letztere nicht seyn, so würde wieder der Widerstreit daseyn, dass etwas nur durch die Erfahrung Gültiges allgemeingültig seyn soll. Aber es muss auch gezeigt werden, dass wir uns dennoch von dem uns anhängenden Schein eines Widerspruchs, als einer natürlichen Illusion, nicht losmachen können. Und diese Auflösung der Schwierigkeiten im Geschmacksurtheil ist eine neue Bestätigung der Richtigkeit des kritischen Idealismus, bei welchem sie allein möglich ist (U. 234. M. II, 740).

α. Der Begriff, worauf man den Gegenstand in Geschmacksurtheilen beziehet, wird in a und b nicht in einerlei Sinn genommen. Auf irgend einen Begriff muss sich das Geschmacksurtheil beziehen, denn sonst könnte es schlechterdings nicht auf nothwendige Gültigkeit für Jedermann An-

ſpruch machen; es würde ſonſt nehmlich gar nichts den Gegenſtand Betreffendes behauptet. Aber es darf doch auch nicht aus einem Begriff erweislich ſeyn. Und das iſt auch möglich. Denn ein Begriff kann entweder beſtimmbar ſeyn, z. B. der Verſtandesbegriff durch den Stoff, den die ſinnliche Anſchauung liefert, wenn derſelbe durch Begriffe, welche alsdann die Prädicate des Verſtandesbegriffs werden, gedacht wird. Aber ein Begriff kann auch ganz unbeſtimmt und gar nicht möglich zu beſtimmen ſeyn, z. B. der tranſcendentale Vernunftbegriff vom Ueberſinnlichen, was aller Anſchauung zum Grunde liegt (M. II, 741. U. 234. f.). Nun geht das Geſchmacksurtheil auf Gegenſtände der Sinne, aber nicht um einen Begriff derſelben für den Verſtand zu beſtimmen, denn es iſt kein Erkenntniſsurtheil. In ſo fern ſagt es nur aus: dieſer Gegenſtand iſt für mich ein Gegenſtand des Wohlgefallens (M. II, 742. U. 235). Gleichwohl iſt ohne Zweifel im Geſchmacksurtheile eine erweiterte Beziehung der Vorſtellung des Gegenſtandes (zugleich auch des Urtheilenden) enthalten, worauf wir eine Ausdehnung dieſer Art Urtheile gründen, dies iſt nicht möglich ohne irgend einen Begriff, d. i. einer nothwendigen durch den Verſtand vorgeſtellten Einheit des gegebenen Mannichfaltigen im Gegenſtande, aber einen Begriff, der ſich durch Anſchauung nicht beſtimmen läſst. Ein ſolcher Begriff iſt bloſs der reine Vernunftbegriff vom Ueberſinnlichen, was dem Gegenſtande als einem Sinnengegenſtande, mithin als Erſcheinung, und auch dem urtheilenden Subjecte zum Grunde liegt. Das heiſst, ich ſtelle mir in dem Gegenſtande eine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit vor, die nicht erkennbar iſt, indem ſie durch keinen Verſtandesbegriff hineingelegt wird, weil es ſonſt ein Erkenntniſsurtheil geben würde; das iſt folglich eine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit d. i. Geſetzmäſsigkeit vom Gegenſtande, die nicht auf Naturgeſetzen beruhet. Folglich beruhet ſie auf der Vorſtellung von einem Dinge an ſich, als dem nothwendigen Grunde der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit deſſelben in der Erſcheinung, zur Auffaſſung dieſer Vorſtellung zur

Möglichkeit der Erkenntnifs. Oder es liegt bei jedem Geschmacksurtheile nothwendig die Vorstellung zum Grunde, dafs die Erscheinung, die wir mit Wohlgefallen anschauen, etwas Uebersinnliches zum Grunde habe, das da macht, dafs es nun möglich wird, die sinnlichen Eindrücke die wir erhalten so leicht zur Anschauung zu verknüpfen, dafs die Erscheinung die dadurch möglich wird, nicht nur von der Einbildungskraft leicht dargestellt, sondern auch von dem Verstande leicht erkannt werden könnte, wenn es darauf ankäme, sie auf Begriffe zu bringen. Dazu ist aber freilich auch die Voraussetzung nöthig, das unser eigenes übersinnliches Substrat, welches durch das Wirken der Einbildungskraft und des Verstandes erscheint, Nothwendigkeit und Allgemeinheit d. i. Gesetzmäfsigkeit habe für alle durch eine solche Einbildungskraft und einen solchen Verstand auffassende und erkennende Wesen (M. II, 743. U. 235).

β. Diese zwiefache Beziehung in der Beurtheilung des Schönen, auf ein sinnliches Object und Subject, und auf ein übersinnliches Object und Subject, ist unserer transcendentalen Beurtheilungskraft durchaus nothwendig. Denn nähme man eine solche Rücksicht nicht an, so wäre der Anspruch des Geschmacksurtheils auf allgemeine Gültigkeit nicht zu retten; wären der schöne Erfahrungsgegenstand und das ihn beurtheilende Subject, in Ansehung seines empirischen Zustandes des Wohlgefallens, Dinge an sich, so könnten wir unmöglich die individuelle Beziehung zwischen dem Gegenstande und dem der Wohlgefallen an ihm hat, auf andere Subjecte mit Nothwendigkeit ausdehnen. Wäre aber der Begriff, worauf sich das Geschmacksurtheil gründet, der Begriff der Vollkommenheit, so würde man das Geschmacksurtheil beweisen können. Allein dann wäre es nicht subjectiv, sondern objectiv, es liefse sich darüber disputiren, das ist, nach Begriffen Einhelligkeit in dem Erkenntnifs hervorbringen, das Schöne würde durch den Verstand aus Begriffen erkannt, und nicht durch ein Wohlgefallen, und es gäbe keinen Geschmack (U. 236). Nun fällt aber aller

Widerſpruch weg, wenn ich ſage: das Geſchmacksurtheil gründet ſich auf einem Begriffe (eines Grundes überhaupt von der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit der Natur für die Urtheilskraft). Aus dieſem Begriffe kann aber nichts in Anſehung des Gegenſtandes erkannt und bewieſen werden, denn er iſt an ſich unbeſtimmbar und zum Erkenntniſs untauglich, weil für ihn nichts durch die Sinne zum Erkennen gegeben werden kann. Das Geſchmacksurtheil bekommt aber doch durch dieſen Begriff Gültigkeit für Jedermann (bei Jedem zwar als einzelnes, die Anſchauung unmittelbar begleitendes, Urtheil) indem dadurch doch zugleich etwas als dem Gegenſtande (durch ſein überſinnliches Subſtrat) nothwendig anhangendes vorausgeſetzt wird. Der Beſtimmungsgrund liegt hiernach in demjenigen was als das überſinnliche Subſtrat der Menſchheit angeſehen werden kann. Weil nehmlich die Erſcheinung nichts als eine Vorſtellung im Subject iſt, ſo iſt das allgemeingültige Wohlgefallen, da es ſich nicht auf Begriffe gründet, die Nothwendigkeit in der Verknüpfung zwiſchen der Erſcheinung und dem Zuſtande des Subjects, dem etwas erſcheint, bei der Anſchauung derſelben. Da dieſe Verknüpfung nicht erkennbar iſt, und doch allgemeingültig ſeyn ſoll, ſo heiſst das, ſie wird bei jedem Geſchmacksurtheil als in dem Subſtrat dieſer Verknüpfung gegründet vorausgeſetzt. Das überſinnliche Subſtrat der Menſchheit iſt daher eben ein ſolches Poſtulat, oder eine ebenſo nothwendige Vorausſetzung bei jedem Geſchmacksurtheil, als das Daſeyn Gottes bei jeder Pflichterfüllung (U. 236. M. II, 744).

γ. Der Schein eines Widerſpruchs der beiden Beziehungen in einem Geſchmacksurtheile iſt eine natürliche Illuſion und folglich unvermeidlich (U. 237). Es fällt, wenn wir das Geſchmacksurtheil aus dieſem Geſichtspunct betrachten, aller Widerſpruch in demſelben weg. Denn alsdann gründet ſich daſſelbe nicht auf einem beſtimmten Begriff, und iſt folglich kein Erkenntniſsurtheil, ſondern ein äſthetiſches Urtheil. Aber es gründet ſich dann doch auf einem unbeſtimmten Begriffe, nehmlich vom überſinnlichen Subſtrat der Erſcheinungen, wodurch es allein mög-

lich ist sich Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit in demselben zu denken. Aber auch das nur unter der Voraussetzung, dass Erscheinungen, als solche, in uns, d. i. unsere Vorstellungen sind, und insofern eine in dem Dinge an sich (unserm übersinnlichen Substrat) gegründete folglich nothwendige Verknüpfung durch das alles und immer verknüpfende Vermögen, dem Verstande, vorausgesetzt werden kann (U. 237. M. II, 746). Ein bestimmtes objectives (Erkenntniss) Princip des Geschmacks zu geben, wornach die Urtheile desselben geleitet, geprüft und bewiesen werden könnten, ist also unmöglich. Denn sie wären sonst keine Geschmacksurtheile, sondern Erkenntnissurtheile, und es gäbe dann keinen Geschmack, sondern bloss Verstand. Das subjective (in der Beschaffenheit unsrer Erkenntnissvermögen gegründete und den Gegenstand doch nicht zum Erkennen bestimmende) Princip, nehmlich die unbestimmte Idee des Uebersinnlichen in uns kann nur als der einzige Schlüssel der Enträthselung des uns selbst seinen Quellen nach verborgenen Geschmacks angezeigt, aber durch nichts weiter begreiflich gemacht werden (M. II, 747 U. 237). Beides a und b kann also wahr seyn. Würde dagegen zum Bestimmungsgrunde des Geschmacks (wegen der Einzelnheit der Vorstellung, die das Subject des Geschmacksurtheils ist), wie von Einigen geschieht, die Annehmlichkeit angenommen; so würde das die Subjectivität des Geschmacksurtheils mit der Allgemeingültigkeit desselben in offenbaren Widerspruch setzen, und die Allgemeingültigkeit des Geschmacksurtheils müsste durchaus falsch seyn. Wollte man hingegen, wie von Andern*)

*) Z. B. Moses Mendelssohn (Philosophische Schriften 1. Th. Anmerk. b. S. 150.) sagt: „Das gesunde, das schmackhafte, das Schöne, das nützliche, alle Ergötzungen laufen endlich auf den Begriff von einer Vollkommenheit hinaus, wenn das davon abgesondert wird, was sie in ihren Unterarten determinirt. Descartes war der erste, der darauf gekommen, eine Sacherklärung von dem Vergnügen zu geben. Er fand, dass wir einen Gegenstand als etwas in seiner Art vollkommenes ansehen müssten, wenn er uns Lust gewähren soll."

geschieht, die Vollkommenheit zum Bestimmungsgrunde des Geschmacks annehmen (wegen der Allgemeingültigkeit desselben), so würde das wieder die Allgemeingültigkeit des Geschmacksurtheils mit der Subjectivität desselben in offenbaren Widerspruch setzen, und die Subjectivität desselben müsste durchaus falsch seyn. Da nun auf diese Weise beide Sätze falsch seyn würden, so müssen die Begriffe der Annehmlichkeit und Vollkommenheit, als Principien des Geschmacks, sich selbst widersprechen, und die Subjectivität und Allgemeingültigkeit im Geschmacksurtheil sind sich einander nicht contradictorisch entgegengesetzt, sondern nur dem Schein nach einander entgegen, aber können im Grunde beide zusammen statt finden. Folglich müssen wir wider Willen den Vereinigungspunkt unsrer Vermögen *a priori* im Uebersinnlichen suchen; aber der Schein des Widerspruchs wird uns auch im Geschmacksurtheile immer ankleben, weil wir die Erscheinungen stets für Dinge an sich zu halten, durch unser sinnliches Erkenntnissvermögen, genöthigt werden, und daher bald meinen auch das Uebersinnliche bestimmen, bald wieder nicht anders als durch Erfahrung zur Erkenntniss gelangen zu können (M. II, 748. U. 238. f.).

I. Anmerkung. Es giebt kein anderes Mittel, dieser Antinomie im Gebrauche der Urtheilskraft auszuweichen, als

a. entweder zu läugnen, dass dem ästhetischen Geschmacksurtheile irgend ein Princip *a priori* zum Grunde liege, und zu behaupten, dass aller Anspruch auf Nothwendigkeit allgemeiner Bei-

Und (2 Th. S. 75): „Ist die Erkenntniss der Vollkommenheit sinnlich; so wird sie Schönheit genannt.“ — Wolf (Psych. empir. sagt auch, dass die Schönheit in der Vollkommenheit bestehe. Burke hingegen (Philosophische Unters. über den Urspr. unsrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen III. Th. 9. Abschn. S. 178. Riga 1773. 8.) zeigt, dass die Vollkommenheit nicht die Ursache von Schönheit ist.

stimmung grundloser leerer Wahn sei; dass ein Geschmacksurtheil nur sofern für richtig gehalten zu werden verdiene, weil es sich trift, dass viele in Ansehung desselben übereinkommen, und auch dieses eigentlich nicht um deswillen, weil man hinter dieser Einstimmung ein Princip *a priori* vermuthet, sondern (wie im Gaumengeschmack) weil die Subjecte zufälliger Weise gleichförmig organisirt seyen; oder

b. man müsste annehmen, dass das Geschmacksurtheil eigentlich ein verstecktes Vernunfturtheil über die an einem Dinge und die Beziehung des Mannichfaltigen an ihm zu einem Zwecke entdeckte Vollkommenheit sei; dass es mithin nur um der Verworrenheit willen, die dieser unsrer Reflexion anhängt ästhetisch genannt werde, ob es gleich im Grunde teleologisch (auf den Begriff des Zwecks gegründet) sei. In diesem Falle könnte man die Auflösung der Antinomie durch transcendentale Ideen für unnöthig und unrichtig erklären und jene Geschmacksgesetze mit den Objectiven der Sinne nicht als mit blossen Erscheinungen, sondern auch als mit Dingen an sich selbst, vereinigen.

Wie wenig aber die eine sowohl als die andere Ausflucht versage, ist in dem Artikel: Dunkelheit in der Auflösung des ästhetischen Problems a. Antwort auf die Frage, wie geht es zu wenn wir etwas schön finden? und im Vorhergehenden (1) gezeigt worden (U. 244. f. M. II, 759).

II. Anmerkung. Das Schöne ist das Symbol (s. Darstellung 5. ff.) des Sittlichguten, und auch nur in dieser Rücksicht gefällt es mit einem Anspruche auf Allgemeinheit dieses Wohlgefallens. Das ist das Intelligibile (Uebersinnliche s. *a*) worauf, der Geschmack hinaussieht, wozu nehmlich selbst unsere oberen Erkenntnissvermögen zusammenstimmen, und ohne wel-

ches zwischen ihrer Natur, verglichen mit den Ansprüchen, welche der Geschmack macht, lauter Widersprüche seyn würden (U. 258. M. II. 776). Hierdurch macht nun der Geschmack gleichsam den Uebergang vom Sinnenreich zum habituellen moralischen Interesse, ohne einen zu gewaltsamen Sprung, möglich. Denn er stellt die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäſsig für den Verstand bestimmbar vor, und lehrt so gar an Gegenständen der Sinne, auch ohne Sinnenreiz, ein freies Wohlgefallen finden (U. 260).

Kant. Critik der Urtheilskraft. I. Abschn. I. Buch. 1. Moment. §. 1. f. S. 2. ff. — §. 4. S. 12. f. — 2. Moment. §. 8. f. S. 21. ff. — 3. Moment. §. 11. ff. S. 34. ff. — 4. Moment. §. 18. ff. S. 62. ff. — Deduction. §. 30. ff. S. 131. ff. — §. 41. S. 161. f. — §. 48. S. 189. — II. Abschn. §. 55. ff. S. 231. ff. — §. 59. S. 260.

Geschwindigkeit.

Celeritas, velocitas, vitesse. Dieses Wort drückt einen relativen Begriff aus, der von der Vergleichung des Raumes und der Zeit bei den Bewegungen der Cörper abhängt, s. Bewegung (B. I. S. 588.) Jede Bewegung erfordert eine gewisse Zeit, und führt in derselben den Cörper durch einen gewissen Raum. Ist nun dieser Raum groſs und die Zeit klein, so schreibt man dem bewegten Cörper eine groſse Geschwindigkeit zu; eine kleine hingegen, wenn der durchlaufene Raum klein und die Zeit groſs ist. Wenn aber eine Geschwindigkeit doppelt genannt wird: so kann darunter nichts anders verstanden werden, als daſs sie aus zwei einfachen und gleichen bestehe, s. Bewegung (B. I. S. 616). Ob die Geschwindigkeit gleich sei der Kraft dividirt durch die Masse oder der Quadratwurzel aus der Kraft dividirt durch die Masse d. h. ob sich die Geschwindigkeiten selbst, oder die Quadraten der Geschwindigkeiten verhalten umgekehrt wie die Massen, findet man im Art. Kraft.

Gefelligkeit.

focialitas, *fociabilité.*

Die Tauglichkeit und der Hang zur Gefellfchaft (U. 162). So befteht die Gefelligkeit des Menfchen in den beiden Stücken, dafs er

a. zur Gefellfchaft taugt, weil er feine Gedanken und Wünfche durch die Sprache mittheilen und feinen Gefellfchaftern nützlich werden kann;

b. in ihm ein Grund liegt, die ihm die Neigung zur Gefellfchaft möglich macht. Die Gefelligkeit ift daher ein Erfordernifs des Menfchen, als eines für die Gefellfchaft beftimmten Gefchöpfs, und ift folglich eine zur Humanität gehörige Eigenfchaft. Die Humanität ift nehmlich einerfeits das allgemeine Theilnehmungsgefühl, andererfeits das Vermögen, fich innigft und allgemein mittheilen zu können, welches letztere ihn eben zur Gefellfchaft tauglich macht, fo wie er ohne Theilnehmungsgefühl wohl keinen Hang zur Gefellfchaft haben würde (U. 262).

2. Die gefetzliche Gefelligkeit ift diejenige, wodurch ein Volk ein dauerndes gemeines Wefen ausmacht (U. 262). Der Menfch hat nehmlich einen innigen Trieb, und ift auch, vermöge feiner praktifchen Vernunft, dazu tauglich in eine folche Gefellfchaft zu treten, in der Freiheit, und alfo auch Gleichheit, mit einem Zwange, mehr der Achtung und Unterwerfung aus Pflicht, als aus Furcht, vereinigt ift. Durch eine Vereinigung diefer Art ift die in einem Landftrich vereinigte Menge Menfchen, in fo fern fie ein Ganzes ausmacht, in einem rechtlichen Zuftande, weshalb fie ein gemeines Wefen oder ein Staat heifst.

3. Es giebt aber auch eine ungefellige Gefelligkeit der Menfchen. Sie befteht in dem Hang derfelben in Gefellfchaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerftande welcher diefe Gefellfchaft beftändig zu tren-

nen droht, verbunden ift (S. III. 139). Hierzu liegt die Anlage offenbar in der menfchlichen Natur. Der Menfch hat eine Neigung fich zu vergefellfchaften, weil er in einem folchen Zuftand fich mehr als Menfch fühlt. Er hat aber auch einen grofsen Hang fich zu vereinzelnen (ifoliren). f. Gegenwirkung.

Berl. Monatsfchr. IV. B. 5. St.

Gefellfchaft

bürgerliche, politifcher Zuftand, rechtlicher Staat, Reich des Rechts, rechtlich bürgerliche Gefellfchaft, politifches gemeines Wefen, *focietas ciuilis*, *société civile*. Das Ganze einer vereinigten Menge Menfchen, in welchem diejenige Verfaffung im Verhältniffe diefer Menfchen untereinander ift, dafs dem Abbruche der einander wechfelfeitig widerftreitenden Freiheit gefetzmäfsige Gewalt entgegengefetzt wird (U. 393). f. Gefchicklichkeit.

Nur in einer folchen bürgerlichen Gefellfchaft kann die gröfste Entwickelung der Naturanlagen der Menfchengattung gefchehen und diefer Zweck der Natur erreicht werden. Die Menfchen müffen daher immer darauf hin arbeiten, fie auszufinden, und fich ihrem Zwange willig zu unterwerfen. Zu dem erftern gehört Klugheit, als die Gefchicklichkeit die rechten Mittel zu einem Zweck aufzufinden — und anzuwenden; zu dem letztern Weisheit, als die Zufammenftimmung des Willens zum Endzweck aller Dinge; eine nie völlig zu erreichende Idee.

2. Das gröfste Problem für die Menfchengattung, zu deffen Auflöfung die Natur ihn zwingt, ift daher die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gefellfchaft. Da nun in der Gefell-

schaft die höchste Absicht der Natur, nehmlich der Entwickelung aller ihrer Anlagen in der Menschheit erreicht werden kann; so muss eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung d. h. eine solche, in welcher Freiheit unter äusseren Gesetzen im grösstmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung seyn (S. III. 141 f.)

3. Wenn keine Mittel ausgefunden werden könnten, eine blofs auf Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten, so würde die Anlage in der Menschheit zur Moralität nicht entwickelt werden können. Folglich ist die Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben, ein zweites Problem für die Menschengattung; und eine solche Gesellschaft wird dem Menschengeschlecht durch die Vernunft nicht nur zur Aufgabe, sondern auch zur Pflicht gemacht. Diese Gesellschaft heifst, zum Unterschiede von der bürgerlichen, die ethische (R. 129.)

4. Man kann aber die Verbindung der Menschen unter blofsen Tugendgesetzen um das Böse zu verhüten und das Gute zu befördern, in so fern diese Gesetze öffentlich sind, eine ethisch bürgerliche Gesellschaft, oder ein ethisches gemeines Wesen nennen, im Gegensatz der rechtlich bürgerlichen Gesellschaft, welche eine Verbindung der Menschen unter Rechtsgesetzen ist. Die ethischbürgerliche Gesellschaft kann mitten in der recht bürgerlichen Gesellschaft oder dem politischen gemeinen Wesen bestehen. Aber jene hat ein besonderes und ihr eigenthümliches Vereinigungsprincip (die Tugend), und daher auch eine Form und Verfassung, die sich von der des letztern wesentlich unterscheidet. Gleichwohl ist eine gewisse Analogie zwischen beiden, als zweien gemeinen Wesen überhaupt, in Ansehung derer das erstere auch ein ethischer Staat, d. i. ein Reich der Tugend ge-

nannt werden kann. Die Idee eines solchen Reichs hat in der menschlichen Vernunft ihre ganz wohl gegründete objective Realität, d. i sie muss von Jedermann als ein Gegenstand betrachtet werden, welchen hervorzubringen (sich zu einem solchen Staate zu vereinigen) Pflicht ist, wenn es gleich subjectiv von dem guten Willen der Menschen nie gehofft werden könnte, dass sie zu diesem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken sich entschliessen werden (R. 129. f.).

5. Der rechtlichbürgerliche (politische) Zustand ist das Verhältniss der Menschen untereinander, so fern sie gemeinschaftlich unter öffentlichen Rechtsgesetzen, die insgesamt Zwangsgesetze sind, stehen; der ethischbürgerliche Zustand ist das Verhältniss der Menschen untereinander, so fern sie gemeinschaftlich unter öffentlichen Tugendgesetzen, die insgesamt zwangsfrei sind, vereinigt sind (R. 131). In einem schon bestehenden politischen gemeinen Wesen befinden sich alle politischen Bürger, als solche, im ethischen Naturzustande (nicht in einem ethischbürgerlichen Zustande), und sind berechtigt, auch darin zu bleiben; denn das politische gemeine Wesen kann seine Bürger nicht zwingen, in eine ethischbürgerliche Gesellschaft zu treten, denn das hiesse zwingen zwangsfrei zu handeln, welches sich widerspricht. Wünschen kann es wohl jedes politische gemeine Wesen, dass in ihm auch eine Herrschaft über die Gemüther nach Tugendgesetzen angetroffen werde; denn die Tugendgesinnungen würden das bewirken, was die Zwangsmittel des politischen gemeinen Wesens darum nicht ausrichten können, weil der menschliche Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann (R. 132).

6. Wehe aber dem politischen Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke, d. i. Tugendgesinnung hervorzubringen, gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein ge-

rade das Gegentheil bewirken, sondern auch seine politische Verfassung untergraben und unsicher machen. — Der Bürger des politischen gemeinen Wesens bleibt also, was die gesetzgebende Befugniss dieses gemeinen Wesens betrifft, völlig frei; ob er mit andern Mitbürgern auch noch in eine ethische Vereinigung treten, oder lieber im Naturzustande dieser Art bleiben wolle. Nur so fern ein ethisches gemeines Wesen, doch auf öffentlichen Gesetzen beruhen muss, wird dasselbe sich Einschränkungen gefallen lassen müssen, nehmlich dass in demselben nichts der Pflicht seiner Glieder als Staatsbürger widerstreite (R. 132. f.).

7. Weil die Tugendpflichten das ganze menschliche Geschlecht angehen, so ist der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen, und darin unterscheidet es sich von dem eines politischen gemeinen Wesens. Daher kann eine Menge in jener Absicht vereinigter Menschen noch nicht das ethische gemeine Wesen selbst, sondern nur eine besondere Gesellschaft heissen (wie es mit verschiedenen politischen Staaten, die in keiner Verbindung durch ein öffentliches Völkerrecht stehen, eben so bewandt ist) (R. 133. f.).

Das Uebrige von der ethischbürgerlichen Gesellschaft findet man im Art. Kirche.

Von der Hausherrlichen Gesellschaft s. Hausherren Recht.

Gesetz.

s. Regel.

Gesetzgeber.

s. Regel.

Gesetzgebung.

s. Regel.

Gesetzkundig.

s. Regel.

Gesetzlichgut.

s. Legalität.

Gesetzlosigkeit.

s. Regel.

Gesetzmäfsigkeit.

s. Legalität.

Gesinnung.

s. Sinnesart.

Gesicht.

Sinn des Gesichts, Sinn des Sehens.

visus, *vue*. Derjenige Organsinn oder Sinn der Organempfindung, vermittelst dessen wir auch in der Entfernung die Oberfläche der Cörper und so die Gestalt derselben wahrnehmen. Er ist ein Organsinn der mittelbaren Empfindung durch eine nur für ein gewisses Organ (die Augen) empfindbare bewegte Materie, durch Licht (A. 49). Das Licht ist eine unser Auge afficirende Materie, dadurch ein Punct für den Gegenstand im Raume bestimmt wird, und vermittelst dessen uns das Weltgebäude in einem so unermeslichen Umfange bekannt wird, dafs vornehmlich bei selbstleuchtenden Himmelskörpern, wenn wir ihre Entfernung mit unseren Maasstäben hier auf Erden vergleichen, wir über der Zahlenreihe ermüden. Wir haben aber hierbei fast mehr Ursache über die zarte Empfindsamkeit des Auges in Ansehung der Wahrnehmung so geschwächter Eindrücke zu erstaunen, als über die Gröfse des Gegenstandes, des Weltgebäudes, vornehmlich wenn man die Welt im Kleinen, so wie sie uns vermittelst der Mikroskopien vor Augen gestellt wird, z. B. bei den Infusionsthierchen, dazu nimmt —. Das Gesicht ist einer von den drei Sinnen (Gesicht, Gefühl, Gehör), die

mehr objectiv als subjectiv sind, d. i. die vermittelst der durch sie möglichen empirischen Anschauungen, mehr zur Erkenntniss des äussern Gegenstandes beitragen, als dass sie das Bewusstseyn des äussern Organs rege machen, s. Gefühl, 1. (A. 49. f.).

2. Dieser Sinn des Gesichts ist der edelste, weil er sich unter allen am meisten von dem der Betastung, als der eingeschränktesten Bedingung der Wahrnehmung, entfernt. Er enthält nicht allein den grössten Umfang (Schein) der Wahrnehmungen im Raume, sondern der Organ fühlt sich auch am wenigsten afficirt (weil es sonst nicht ein blosses Sehen seyn würde). Die Vorstellung durch diesen Sinn kömmt also einer reinen Anschauung (der unmittelbaren Vorstellung des gegebenen Objects ohne beigemischte merkliche Empfindung) am nächsten (daher auch der Name der Anschauung für unmittelbare Vorstellung von ihm entlehnt ist). — Uebrigens muss auch bei diesem Sinn des Gesichts die Empfindung der äussern Vorstellung von der Empfindung der innern Vorstellung durch ihn und der Vitalempfindung dabei wohl unterschieden werden. Wenn der, welcher aus einem dunkeln Gemach in den hellen Sonnenschein tritt, mit den Augen blinzelt: so wird er auf einige Augenblicke blind, und kann vor der Heftigkeit der Sinnesempfindung nicht zum Begriff vom Gegenstande kommen, sondern seine Aufmerksamkeit ist bloss an der subjectiven (innern) Vorstellung, nehmlich der Veränderung des Organs, geheftet (A. 51.). Im stärksten Licht sieht (unterscheidet) man gar nichts mehr, weil der Sinn sich zu stark afficirt fühlt, und folglich nur die innere Vorstellung davon, nicht aber die vom Gegenstande entstehen kann (A. 53.). Was aber den Vitalsinn beim Gesicht betrifft, so wird dieser z. B. durch die Farben, die ein Spiel von Empfindungen des Gesichts verursachen, lebhaft bewegt. Die Farben sind, so wie die Töne fürs Gehör, z. B. in einem Blumengarten, eine Mittheilung der Gefühle in die Ferne, (A. 49.), s. übrigens Gefühl, 5. ff. u. Gehör.

Geſtalt.

ſ. Raum.

Geſunder Menſchenverſtand.

ſ. Verſtand.

Geſundheit.

ſ. Vergnügen.

Gewalt.

ſ. Mach.

Gewiſſen.

Συνειδησις, *conſcientia*, *conſcience*.

Das Gewiſſen iſt die dem Menſchen in jedem Fall eines Geſetzes ſeine Pflicht zum Losſprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktiſche Vernunft (T. 37. f.). Die Vernunft wird nehmlich von Kant in theoretiſche und praktiſche Vernunft eingetheilt. Nicht als wenn er, wie man ihm hat Schuld geben wollen, behaupte, es gebe zwei ganz verſchiedene Vernunftvermögen, ſondern es iſt eine und dieſelbe Vernunft, nur in verſchiedener Beziehung. Die theoretiſche oder ſpeculative Vernunft iſt das Vernunftvermögen, in ſo fern es bloſs zum Erkennen dient, die praktiſche Vernunft das Vernunftvermögen, in ſo fern es dient den Willen unabhängig von jedem andern Einfluſs zu beſtimmen. Dieſes letztere iſt nur dadurch möglich, wenn aus der Vernunft Handlungsregeln entſpringen, die den Willen folglich allgemein und unbedingt beſtimmen, und darum moraliſche Geſetze, oder Sittengeſetze heiſsen. Nun können wir eine Handlung mit dem Geſetze vergleichen, ob ſie demſelben gemäſs ſei oder nicht. Die Beurtheilung darüber geſchieht durch den Verſtand, denn ſie betrifft bloſs eine Erkenntniſs. Und da iſt es uns nicht einmal ſchlechthin nothwendig,

von allen möglichen (nicht von uns zu wirkenden) Handlungen zu wiſſen, ob ſie recht oder unrecht ſind. Wir müſſen aber, weil noch andere Triebfedern (die Triebe und Neigungen) unſern Willen beſtimmen können, wenn wir uns durch das Sittengeſetz zum Handeln beſtimmen wollen, nothwendig in jedem Fall überlegen, ob wir auch um des Sittengeſetzes willen handeln. Die Beurtheilung hierüber geſchieht durch das Gewiſſen und betrifft unſern eigenen moraliſchen Zuſtand. Das Geſetz wird nehmlich für den Menſchen, der aus ſinnlichen Triebfedern gern anders handeln möchte, moraliſch nöthigend, d. i. eine Pflicht. Die praktiſche Vernunft alſo, in ſo fern ſie dem Menſchen auf dieſe Weiſe, in jedem Fall eines Geſetzes, ſeine Pflicht vorhält, um den Ausſpruch zu thun du haſt recht oder unrecht gethan, oder thuſt recht oder unrecht, d. i. zum losſprechen oder verurtheilen, heiſst das Gewiſſen *) (T. 37. f. R. 287. f.).

2. Es ſcheint, daſs das Gewiſſen ſeinen deutſchen Namen davon habe, weil es durchaus fordert, daſs ich von der Handlung, die ich unternehmen will, nicht allein urtheile und meine, ſondern gewiſs ſei, daſs ſie nicht unrecht ſei, (*quod dubitas, ne feceris! Plin.*) Das Gewiſſen iſt dem Probabilismus gänzlich entgegen, d. i. die angegebene Forderung (Poſtulat) deſſelben iſt dem Grundſatz entgegengeſetzt, daſs die bloſse Meinung, eine Handlung könne wohl recht ſeyn, ſchon hinreichend ſei, ſie zu unternehmen (R. 288.). In der Pflichtmaxime nach jenem Poſtulat des Gewiſſens zu handeln, beſtehet die Gewiſſenhaftigkeit. Sie iſt entweder material, d. i. die Behutſamkeit, nichts auf die Gefahr, daſs es unrecht ſei, zu wagen; oder formal d. i. das

*) *Actus iudicii practici, quo homo de actionibus ſuis ſententiam fert, easque vel approbat, vel damnat. Limborch theol. chriſt. lib. V. c. II. I.*

Bewuſstſein, dieſe Behutſamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben. Die letztere beſtehet alſo in der Sorgfalt ſich der Ueberzeugung, daſs man recht thue oder bei einer Ausſage z. B. einem Bekenntniſs des Glaubens, daſs man recht habe, bewuſst zu werden (S. III. 409. f.) Der griechiſche und lateiniſche Name des Gewiſſens (συνείδησις und *conſcientia*) haben einen andern Urſprung. Sie bedeuten eigentlich ein Mitwiſſen, gleichſam ein Wiſſen, das uns mit einem Andern gemein iſt. Dies kann nun nicht auf einen Andern auſser uns gehen, denn es kann uns Niemand ins Herz ſehen, und mit uns wiſſen, ob wir mit dem Bewuſstſeyn, daſs wir recht oder unrecht daranthun, handeln. Sondern dieſe urſprüngliche, intellectuelle und (weil ſie Pflichtvorſtellung iſt) moraliſche Anlage, die das Gewiſſen genannt wird, hat das Eigenthümliche, daſs, ob zwar das Gewiſſensgeſchäft ein Geſchäft des Menſchen mit ſich ſelbſt iſt, der Menſch ſich doch dabei durch ſeine Vernunft genöthigt ſieht, ſich dabei in einer zwiefachen Perſönlichkeit zu betrachten, nehmlich als Angeklagter oder Thäter, und als Richter.

3. Es wirken aber im Act des Gewiſſens eigentlich alle drei logiſche Vermögen, welche in dieſer Beziehung, d. i. in ſo fern ſie auf die Beſtimmung des Willens hinwirken, praktiſche Vermögen heiſsen können. Hiernach zerfallt der praktiſche Verſtand, d. i. das intellectuelle Vermögen, das den Willen beſtimmt (welches auch überhaupt die praktiſche Vernunft heiſſen kann) wie im theoretiſchen, in drei beſondern Vermögen. Sie ſind:

a. Der pracktiſche Verſtand, in engerer Bedeutung des Worts Verſtand, oder das Vermögen der moraliſchen, den Willen beſtimmenden Begriffe, d. i. der Pflichtbegriffe, giebt die Regel an, die Pflicht, nach welcher hätte gehandelt werden ſollen (oder gehandelt werden ſoll). Dieſe Regel ſchränkt die Neigungen ein, iſt alſo nöthigend, folglich ein Gebot, das durch ſich ſelbſt Triebfeder iſt, oder ſich

Achtung verschaffen kann: die Maxime A soll dich bei deinen Handlungen bestimmen, z. B. du sollst nicht tödten.

b. Die praktische Urtheilskraft, oder das Vermögen nicht den Fall anzugeben, der unter dem Gesetze stehet, denn das wäre theoretisch, sondern eine jede Handlung dem handelnden Subject, das sich selbst nach dem Gesetz beurtheilt, als seine That (unter dem Gesetz stehende Handlung die nach einer Maxime des Handelnden geschehen ist, welche das Gesetz seyn sollte,) zuzurechnen. Die Imputation oder Zurechnung ist nichts anders, als der Act der praktischen Urtheilskraft des handelnden Subjects im Gewissen, dass sie die Handlung des handelnden Subjects für einen Fall erklärt, der unter der, durch den praktischen Verstand gegebenen Regel stehet, und um derselben willen hätte geschehen sollen. Sie bestimmt also nicht die Legalität der Handlung, dass sie dem Gesetz gemäss oder zuwider ist, sondern der Moralität, ob das handelnde Subject der Handlung auch um des Gesetzes willen, d. i. zur Befolgung desselben gethan habe oder nicht. Wenn der Verstand sagt: dies ist die Maxime, nach der du hättest handeln sollen; so sagt die Urtheilskraft; diese Maxime wolltest du befolgen, oder, du hast dich nicht an diese Maxime gekehrt.

c. Die praktische Vernunft, in engerer Bedeutung des Wortes Vernunft, oder das Vermögen aus der Regel des Verstandes, vermittelst der Subsumtion der Urtheilskraft, die Schlussfolge zu ziehen, fällt nun die Sentenz: also bist du schuldig d. i. sie verurtheilt; oder, folglich bist du unschuldig, d. i. sie spricht loss. Wegen dieser Folgerung heisst das Urtheil der praktischen Urtheilskraft über uns selbst, indem es um dieser rechtlichen Folge aus der That geschieht, rechtskräftig. Wenn wir eines andern Handlung für die That desselben erklären, ohne dass wir seine rechtlichen Richter sind, so rechnen wir sie ihm auch zu, aber ohne rechtliche Folgen, also nicht rechtskräftig,

ſondern nur **beurtheilend** (nicht praktiſch ſondern theoretiſch). Dieſe Sentenz iſt aber eben ſo wie jene Regel und Subſumtion (in a. und b.) praktiſch, d. i. die Vernunft afficirt durch dieſen Act das moraliſche Gefühl, ohne welches, die Sentenz ohne Effect, oder eine leere Speculation ohne Wirkung, ein Spiel ohne alle Realität ſeyn würde.

Wir haben hier alſo

α) eine **praktiſche** Regel, welche der praktiſche Verſtand uns vorhält als unſre Pflicht, d. i. als ein Gebot, das den Willen nöthigen ſoll wenn es auch der Neigung gänzlich zuwider wäre, und das daher der Neigung durch ſich ſelbſt auch entgegen wirken können, d. h. an dem das handelnde Subject, trotz ſeiner Neigung, muſs ein Intereſſe nehmen können, welches **Achtung** heiſst. Dies iſt der praktiſche **Anſatz.**

β. eine **praktiſche Subſumtion** unter dieſe Regel durch die praktiſche Urtheilskraft, welche **rechtskräftig** iſt, das heiſst, eine ſolche Zurechnung unſrer Handlung, welche die rechtliche Folge oder Wirkung derſelben bei ſich führt, oder uns für die Handlung verantwortlich, und ſie zu unſerer That macht. Dies iſt der praktiſche **Unterſatz.**

γ. eine **praktiſche Folgerung**, nehmlich die Verknüpfung der rechtlichen Folge oder Wirkung mit der Handlung, die Verurtheilung oder Losſprechung. Dies iſt der praktiſche **Schluſsſatz.**

Hier haben wir alſo den dreifachen Act des Gerichtshofs in der bürgerlichen Verfaſſung. Das Gewiſſen iſt folglich das für das Moralgeſetz, was der Gerichtshof für das bürgerliche Geſetz, oder die äuſſere Geſetzgebung im Staat iſt. Nur iſt hier alles **in**

uns. Der Geſetzgeber der das Geſetz giebt im Oberſatz des praktiſchen Verſtandes; der Zeuge der uns nach dem Geſetz beurtheilt, im Unterſatz der praktiſchen Urtheilskraft; und der Richter, welcher die Sentenz fällt, im Schluſsſatz der praktiſchen Vernunft. Die Hauptperſon iſt aber hier immer der Richter, der im Oberſatz das Geſetz (des Geſetzgebers) vorausſetzt, im Unterſatz imputirt, oder zurechnet, und im Schluſsſatz die Sentenz fällt, im Bewuſstſeyn eines Vollſtreckers derſelben an dem Verurtheilten *).

4. Dieſer ganze Act iſt alſo der eines Gerichtshofes, einer moraliſchen Perſon **), die dem Geſetz ſeinen Effect (die Folgen der Uebertretung oder der Befolgung des Geſetzes) verſchafft. So iſt denn das Gewiſſen, das Bewuſstſeyn eines innern Gerichtshofes im Menſchen, vor welchem ſich ſeine Gedanken einander verklagen oder entſchuldigen ***). Der Act eines Gerichtshofes ſetzt aber drei Perſonen voraus, den Kläger, den Verklagten und den Richter; auch kann dem Verklagten noch ein Sachwalter zugegeben ſeyn, der ſeine Sache vertheidigt; ſo wie der Kläger Zeugen haben muſs. Nun ſind bei dem Rechtshandel vor dem innern Gerichtshofe, dem Gewiſſen, alle dieſe moraliſchen Perſonen ein und derſelbe Menſch. Das Geſetz

*) *Triplex itaque conſcientiae eſt officium: primo praeſcribit quid faciendum ſit, illiusque reſpectu vocatur lex, quaſi imperans et dictans, hoc eſt faciendum. Secundo ope memoriae teſtimonium reddit actionibus, quas homo vel conuenienter vel contrarias legi iſti fecit, et hoc reſpectu vocatur teſtis. Tertio ſententiam vel abſolutoriam vel damnatoriam pro actionum qualitate pronunciat; et hoc reſpectu vocatur judex. Limborch.*

**) Eine moraliſche Perſon iſt der Wille eines oder mehrerer vernünftigen Weſen in einem beſtimmten Verhältniſs zu andern; ſo iſt ein Menſch als Richter, oder auch mehrere Menſchen zuſammen als Gerichtshof, eine moraliſche Perſon.

***) Röm. 2, 15.

im Gewiſſen iſt der Kläger, der Menſch vernünftelt dagegen, entſchuldigt ſich mit ſeiner Lage, den verführeriſchen Umſtänden u. ſ. w. aber der Zeuge ſpricht gegen ihn und der Richter fällt die Sentenz. Es würde aber eine ungereimte Vorſtellung von einem Gerichtshofe ſeyn, wenn der Angeklagte und der Richter als eine und dieſelbe Perſon gedacht würden; denn alsdann müſste der Ankläger jederzeit verlieren, weil der Angeklagte ſich jederzeit ſelbſt losſprechen würde. Folglich muſs ſich der Menſch nothwendig in der Beurtheilung ſeiner ſelbſt vor dem Gewiſſen einen andern Richter denken, als ſich ſelbſt, wenn er nicht im Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſtehen ſoll. Dieſer andere, den ſich der Menſch als Richter denkt, mag nun eine wirkliche Perſon, oder bloſs die durch die Vernunft gedachte Idee einer ſolchen Perſon ſeyn. (T. 100)

5. Es denkt ſich der Menſch im Rechtshandel durchaus in einer zwiefachen Perſönlichkeit als Angeklagter oder einer der etwas thun will oder gethan hat, und als Richter *). Der Kläger aber, der gegen ihn auftritt, iſt das Geſetz. Einerſeits ſteht er als Verklagter zitternd vor den Schranken eines Gerichtshofs, der doch ihm ſelbſt anvertrauet iſt; anderſeits hat er aus angebohrner Autorität das Richteramt ſelbſt in Händen. Wie iſt das möglich? Antwort: Ich, der Kläger, bin der Geſetzgeber, der durch die reine praktiſche Vernunft das Geſetz giebt; aber als ſolcher, als Subject der moraliſchen Geſetzgebung, bin ich ein freies Ver-

*) Hiervon rührt auch das griechiſche Wort *συνειδησις*, und das lateiniſche Wort *conſcientia* her, welche eigentlich ein Mitwiſſen bedeuten, gleichſam ein Wiſſen, das uns mit einem Andern gemein iſt. Dies kann nicht auf einen Andern auſser uns gehen, denn es kann uns Niemand ins Herz ſehen; ſondern der Menſch betrachtet ſich bei der Beurtheilung ſeiner ſelbſt immer in zwiefacher Beziehung, als Angeklagter und als Richter; in beiderlei Beziehung muſs er ſeinen moraliſchen Werth kennen. *Limborch theol. chriſt. lib. V. cap. II. I.*

nunftwesen (*homo noumenon*), das nichts will als dieses Gesetz und dem Gesetz der Natur nicht unterworfen ist, aber eben daher auch nicht Erscheinung, sondern die durchs Moralgesetz nothwendig vorausgesetzte, und folglich praktisch (zum Handeln) realisirte Idee eines Dinges an sich. Ich, der Angeklagte, bin aber der sinnliche Mensch (*homo phaenomenon*), dem jenes Vernunftwesen (*homo noumenon*) das Gesetz als Gebote giebt, die den Naturtrieben desselben oft entgegen sind, und sie einschränken. Nun kann ich die Befriedigung meiner Naturtriebe als sinnlicher Mensch, dessen Existenz sogar davon abhängt, nicht aufgeben, sondern meine Vernunft stellt sich sogar die höchstmögliche Befriedigung aller meiner Wünsche, als die Vollendung aller Zwecke meiner sinnlichen Natur, unter dem Namen der Glückseligkeit, als einen Zweck meines Daseyns vor. Die Glückseligkeit beruhet aber auf der Natur, als dem Inbegriff der Mittel zu derselben, und das Trachten nach derselben soll nicht nur der Befolgung des Gesetzes nachgesetzt werden, sondern wir können uns auch nur dann für würdig der Erlangung derselben erkennen, wenn wir das Gesetz befolgen. Da wir nun diesen Zusammenhang zwischen der Befolgung des Gesetzes und der Natur, (dass sie uns nehmlich beglücke, wenn wir es durch die Befolgung des Gesetzes würdig sind) nicht selbst hervorbringen können, da dieser Zusammenhang auch nicht von selbst, wie der durch Ursache und Wirkung, erfolgen kann; so muss, wenn er anders möglich seyn soll, (wie doch bei der Befolgung des Gesetzes, als Gebotes für sündliche Wesen, vorausgesetzt werden muss) die Natur das Werk eines Wesens seyn, das diesen Zusammenhang hervorbringt, und folglich das Gesetz will. So sieht sich also der sinnliche Mensch genöthigt die Gesetzgebung seiner praktischen Vernunft zugleich für die Gesetzgebung des Urhebers und Oberherrn der Natur, und diesen, als allverpflichtend (oder dessen Gebote alle unsre Pflichten sind) zu erkennen. Darum erzittert er vor der Stimme des Gewissens, als seines Anklägers, weil er in ihr zugleich die Stimme seines Oberherrn,

als abhängiges ſinnliches Weſen, erkennt, der ſeine Glückſeligkeit und ſein Elend in der Hand hat. Darum iſt nun das Verdammungs- oder Losſprechungsurtheil des Gewiſſens zugleich als ein Ausſpruch über zu fürchtendes Elend oder zu hoffende Glückſeligkeit zu betrachten, als die nun moraliſchen Folgen der That. Uebrigens läſst ſich dieſer Zuſammenhang zwiſchen Schickſal und Verdienſt nicht weiter verfolgen und erkennen, ſondern liegt nur der moraliſchen Geſinnung bei der Beurtheilung ſeiner ſelbſt nothwendig zum Grunde, und ſchärft nur unſere Verehrung des unbedingten Geſetzes in uns (T. 100. *).

6. Ueberdem muſs auch der mit der wirklichen Autörität eines Richters bekleidete Beurtheiler unſerer Handlungen in uns ein Herzenskündiger ſeyn; denn der Gerichtshof iſt im Innern des Menſchen aufgeſchlagen und betrifft die Geſinnungen, aus denen die Handlungen entſpringen. Er muſs, ſo wie er über alle freie Handlungen der innere Richter (durch das Gewiſſen) iſt, auch alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben, weil ſonſt ſein Richterausſpruch (was doch zum Richteramt nothwendig gehört) ohne Erfolg ſeyn und er den Geſetzen nicht den angemeſſenen Erfolg, gute oder ſchlimme Folgen, verſchaffen könnte. Ein ſolches über Alles Macht habende moraliſche Weſen aber heiſst Gott. Folglich muſs das Gewiſſen als Gottes Gericht gedacht werden, und dieſer Begriff iſt ſtets (obgleich nur dunkel) in dem moraliſchen Bewuſstſeyn unſers Werths oder Unwerths enthalten (T. 101.).

7. Kant ſagt (T. 102.): Dieſes will nun nicht ſo viel ſagen, als der Menſch, durch die Idee (von Gott) zu welcher ihn ſein Gewiſſen unvermeidlich leitet, ſei berechtigt, noch weniger aber, er ſei durch daſſelbe verbunden ein ſolches höchſtes Weſen auſser ſich als wirklich anzunehmen. Dieſe Worte können leicht miſsverſtanden und vielleicht gar für Atheismus erklärt werden; darum bedürfen ſie hier einer Erläuterung. Zuvörderſt kann hier nicht gemeint ſeyn, ein

höchstes Wesen anzunehmen sei unstatthaft. Denn an einem andern Ort sagt Kant ausdrücklich (C. 839.) einen weisen Urheber und Regierer der Welt sieht sich die Vernunft genöthigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinste anzusehen, weil der nothwendige Erfolg (Effect) derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müsste. Auch wird hier nicht etwa das als wirklich anzunehmen, d. h. sein Daseyn anzunehmen für unstatthaft erklärt. Denn Kant sagt (P. 226); nun ist es Pflicht für uns das höchste Gut (Sittlichkeit und die ihr angemessene Glückseligkeit) zu befördern, mithin nicht allein Befugnifs, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnifs verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daseyns Gottes statt findet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch nothwendig, das Daseyn Gottes anzunehmen. Wir sehen also aus diesen Stellen, und hoffentlich leuchtet auch die Wahrheit dieser Behauptung aus dem Vorhergehenden ein, wir bedürfen es, wir sind dazu genöthigt, und also auch befugt ein höchstes Wesen als wirklich anzunehmen. Was Kant folglich für unstatthaft erklärt ist, dafs wir dazu berechtigt oder gar verbunden sind. Wir sind dazu verbunden, würde heifsen, es giebt ein Gesetz, das es uns zur Pflicht macht, einen Gott als wirklich anzunehmen. Es kann aber keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen; denn alle Pflicht betrifft nur Maximen, nach welchen und um welcher willen wir uns zu gewissen Handlungen bestimmen; Nun ist aber die Existenz eines Dinges anzunehmen eine Art unseres Erkenntnifsvermögens, nehmlich unsrer theoretischen Vernunft, und nicht unsers Willens. Da nun das Erkennen nicht unter Bedingungen des Wollens sondern unter ganz eigenen Bedingungen, nehmlich dem was zur Möglichkeit der Erkenntnifs gehört, steht; so läfst sich wohl eine Pflicht denken, nach einem gewissen mögli-

chen Erkenntniſs (z. B. der, die zu einem Amte, das man man bekleidet, erforderlich iſt) zu trachten, aber nicht eine Pflicht, eine Art der Erkenntniſs die an ſich unmöglich iſt, möglich zu machen (hier die problematiſche Idee von Gott in die aſſertoriſche Behauptung: es exiſtirt ein Gott, zu verwandeln). Pflichten beſtimmen nur den Willen, Gründe aber allein das Erkenntniſsvermögen (P. 226.). Wir ſind aber auch nicht berechtigt ein höchſtes Weſen als wirklich anzunehmen. Wir haben zwar dazu die Befugniſs; es giebt kein Gebot, daſs der Annahme, unſre Pflichten als den Willen Gottes zu betrachten, d. h. Religion zu haben, entgegenſtände, ſo daſs wir dadurch irgend einem Rechte Eintrag thäten. Aber wir haben dazu nicht ein Recht, ſo daſs wir fordern könnten, andre müſsten die Gültigkeit dieſer Annahme anerkennen. Denn wir können Andre nicht theoretiſch dazu nöthigen, weil wir keine Gründe, ſondern nur ein praktiſches Bedürfniſs haben. Haben ſie nun dieſes Bedürfniſs nicht, d. h. ſind ſie keine ſittlich gute Menſchen, ſo können wir ſie weder vom Daſeyn Gottes überzeugen, noch verpflichten es anzunehmen; ſondern wir müſſen das moraliſche Bedürfniſs in ihnen wecken, d. h. ihre Geſinnungen beſſern, ihr Gewiſſen cultiviren (7), dann werden auch ſie einen Urheber der Welt, der durch das Geſetz und ihr Gewiſſen zu ihnen ſpricht, als wirklich anzunehmen ſich gedrungen fühlen. Auch iſt es ſelbſt dann noch immer möglich, daſs der rechtſchaffen handelnde aber dabei inconſequente Denker ſich ſträubt etwas anzunehmen, wozu es ihm an theoretiſchen Gründen fehlt, aber er nimmt dann doch das höchſte Weſen durch ſeine Handlungen an, und hat, bei allem hartnäckigen Zweifel im Verſtande, dennoch einen feſten praktiſchen Glauben an Gott (T. 102.).

8. Das Gewiſſen iſt nicht etwas Erwerbliches, und es giebt keine Pflicht ſich eins zu verſchaffen. Jeder Menſch als ſittliches Weſen, hat urſprünglich ein Gewiſſen, und findet ſich durch einen innern Richter beobachtet, bedrohet und überhaupt im Reſpect (mit Furcht

verbundener Achtung) gehalten, und dieſe über die Geſetze in ihm wohnende Gewalt iſt nicht etwas, was er ſich ſelbſt (willkührlich) macht, ſondern es iſt einem Weſen einverleibt. Es folgt ihm, wie ſein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann ſich zwar durch Lüſte und Zerſtreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden dann und wann zu ſich ſelbſt zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme deſſelben vernimmt. Er kann es, in ſeiner äuſſerſten Verworfenheit, allenfalls dahin bringen, ſich daran gar nicht mehr zu kehren, aber ſie zu hören kann er doch nicht vermeiden (T. 99). Ein Menſch mag auch künſteln, ſo viel als er will, um ſein geſetzwidriges Betragen zu entſchuldigen. Schon daſs er ſich entſchuldigt beweiſet den Ankläger in ihm, das Gewiſſen. Er mag aber auch ſeine böſe That als unvorſetzliches Verſehen, als bloſse Unbehutſamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, vormalen. Er mag behaupten, er ſei vom Strom der Naturnothwendigkeit hingeriſſen worden, und habe nicht anders handeln können. Er findet dennoch immer, daſs er den Ankläger in ihm keinesweges zum verſtummen bringen kann. Er müſste ſich denn bewuſst ſeyn, daſs er zu der Zeit als er das Unrecht verübte nicht bei Sinnen, d. i. im Gebrauch ſeiner Freiheit war. Daſs er ſich ſein Vergehen aus einer gewiſſen übeln durch allmählige Vernachläſſigung der Achtſamkeit auf ſich ſelbſt, ſich zugezogenen Gewohnheit erklärt; daſs er es als eine natürliche Folge derſelben anſehen kann; das kann ihn nicht wider den Selbſttadel, und den Verweis ſichern, den er ſich ſelbſt macht und giebt. Denn er würdigt jetzt ſeine Handlungen, und in ſo ferne ſie der Würdigung fähig ſind, kann man ſie nicht erklären, weil ſie in dieſer Rückſicht aus der Freiheit, und nicht aus Natururſachen entſpringen, folglich ihr Grund überſinnlich, d. i. unerforſchlich iſt (P. 175. f.). Wenn man daher ſagt, dieſer Menſch **hat** kein Gewiſſen, er iſt **gewiſſenlos**, ſo meint man damit, er kehrt ſich nicht an den Ausſpruch deſſelben; denn, ſeine Geſinnungen und Handlungen mit der Pflichtidee zu vergleichen, ſie darnach zu beurtheilen, und die Sentenz darüber zu fällen, da-

zu nöthigt ihn ſeine praktiſche Vernunft, die er nicht wegſchaffen kann. Man kann alſo nicht ſagen, der Menſch iſt zum Gewiſſen verbunden, es iſt Pflicht, nach Gewiſſen zu handeln, denn das würde ſo viel heiſsen, als, er hat die Pflicht auf ſich Pflichten anzuerkennen, oder ſich ſelbſt nach der Idee der Pflicht, als derſelben unterworfen, zu beurtheilen, Es müſste denn noch ein zweites Gewiſſen geben, um ſich bewuſst zu werden, daſs man nach Gewiſſen gehandelt habe. Das Gewiſſen iſt eine unausbleibliche Thatſache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. Hätte aber ein Menſch wirklich kein Gewiſſen, ſo würde er ſich auch nichts als Pflicht zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen, mithin auch die Pflicht, ein Gewiſſen zu haben, ſich gar nicht denken können. Er würde ſich nicht einmal eine Vorſtellung davon machen können, daſs eine bloſse Idee (die des Geſetzes) der Bewegungsgrund und Zweck einer Handlung ſeyn könne (T. 37. ff.).

9. Die Moraliſten reden von einem irrenden Gewiſſen, aber ein irrendes Gewiſſen iſt ein Unding; ſonſt könnte man niemals ſicher ſeyn, recht gehandelt zu haben. Man kann zwar irrig etwas für Pflicht oder Pflichtwidrig halten, denn das Urtheil darüber gehört dem Verſtande zu; aber darin findet weder Irrthum noch Wahrheit ſtatt, ob ich mich ſelbſt mit dem, was ich für Pflicht oder pflichtwidrig halte, verglichen habe, ob ich glaube recht zu thun, oder es bloſs vorgebe. Wenn aber Jemand ſich bewuſst iſt, nach Gewiſſen gehandelt zu haben, ſo kann von ihm, was Schuld oder Unſchuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, ſeinen Verſtand über das, was Pflicht oder pflichtwidrig iſt, aufzuklären; über ſeine That ſpricht dann das Gewiſſen unwillkührlich und unvermeidlich. Auch iſt es Pflicht ſein Gewiſſen zu cultiviren, d. h. ſich daran zu gewöhnen, auf den Ausſpruch deſſelben zu achten. Man ſoll folglich die Aufmerkſamkeit auf die Stimme des innern Richters ſchärfen, und alle Mittel anwenden, ihm Gehör zu geben. Dies iſt eine indirecte Pflicht, oder eine Pflicht um der Pflicht willen, zur Be-

förderung der Pflichtgesinnung; das Gewissen kann daher auch nicht belehrt und nicht geleitet werden, aber wohl dient es zum Leitfaden in den bedenklichsten moralischen Entschliessungen (R. 287.).

10. In einer Gewissenssache (*causa conscientiam tangens*), d. i. einer Handlung die von dem freien Willen eines moralischen Sinnenwesens, wie der Mensch ist, abhängt, denkt sich derselbe ein warnendes (*praemonens*) Gewissen vor der Entschliessung. Hier findet nun die äusserste Bedenklichkeit (*scrupulositas*) statt, wenn die Beurtheilung unserer zu unternehmenden Handlung die Frage betrifft, welches immer die Gewissensfrage ist, ob wir recht oder unrecht thun würden. In diesen Fällen, (*casibus conscientiae*), in welchen das Gewissen der alleinige Richter ist, wird nichts für Kleinigkeitskrämerei (Mikrologie) gehalten, und eine wahre Uebertretung nicht als Baggatelle (ein Wort, welches so viel als *Peccatillum* eine unbedeutende Gesetzwidrigkeit heissen soll) beurtheilt, als könnte man (nach dem Grundsatz: *minima non curat praetor*, Lappalien gehören nicht vor dem Richterstuhl) durch einen willkührlichen Gewissensrath darüber entscheiden, weil das Gewissen auf so etwas nicht achte. Das Gewissen achtet wohl darauf, aber der Mensch kehrt sich nicht an diese Bedenklichkeit des Gewissens, und beachtet sie nicht; alsdann schreibt man ihm, in eben dem Sinne als Gewissenlosigkeit erklärt werden muss und worden ist (6), ein weites Gewissen zu (T. 102 f.).

11. Wenn das Gewissen gewarnt hat, bei der Ueberlegung, ob man eine That vollbringen will oder nicht, wird sie beschlossen, und geschieht dann entweder nach oder gegen jene Warnung. Alsdann, nach der That tritt der Ankläger im Gewissen auf. Aber es bleibt nicht bloss bei dieser Anklage, wir machen uns nicht bloss Vorwürfe, gegen das Gesetz gehandelt, und die Warnungen des Gewissens nicht beachtet zu haben. Der Richter hört nicht bloss den Kläger, und urtheilt

nur einſeitig, nein, auch der Angeklagte muſs gehört werden. Es tritt daher auch ein Anwald (Advocat) für uns in uns auf. In dieſem Rechtsſtreit iſt nun kein Vergleich möglich, die Sache kann durchaus nicht, etwa dadurch daſs Kläger von ſeiner Klage etwas nachläſst und Beklagter ihm dafür etwas zugiebt, gütlich (*per amicabilem compoſitionem*) abgemacht werden. Der Proceſs muſs durchaus nach der Strenge des Rechts entſchieden werden, und da der Kläger in uns das Geſetz ſelbſt iſt, das uns unſere praktiſche Vernunft vorhält, und mit demſelben unſere That vergleicht, ſo hilft alle Entſchuldigung nichts, weil die böſe That hätte, bei allen Hinderniſſen, doch unterbleiben ſollen, und der Freiheit des Willens wegen, auf die ſich eben die Zurechnung gründet, auch könne. Daher verliert der Angeklagte gegen den Kläger faſt immer, es ſei denn daſs er ſich mit wirklicher Unwiſſenheit, oder damit daſs die That nicht ſeine Abſicht geweſen ſei, entſchuldigen könnte (T. 103.).

12. Hierauf folgt der rechtskräftige Spruch des Gewiſſens über den Menſchen durch Losſprechung oder Verdammung. Hierbei iſt aber zu merken, daſs der Losſprechungsſpruch dem Menſchen nie eine Belohnung (*praemium*), als Gewinn von etwas, was vorher nicht ſein war, beſchlieſsen kann. Dieſer Spruch hat nur ein Frohſeyn zur Folge, der Gefahr ſtrafbar befunden zu werden, entgangen zu ſeyn; daher auch die Seligkeit aus dem troſtreichen Zuſpruche unſers Gewiſſens nicht poſitiv, eine Freude, ſondern nur negativ, eine Beruhigung nach vorhergegangener Bangigkeit iſt. Denn die Tugend iſt ein Kampf gegen die Einflüſſe des böſen Princips im Menſchen; dieſem ritterlich widerſtanden zu haben, gewährt nur Beruhigung. Wer ſich darüber mit Verdienſtlichkeit und poſitivem Gewinne ſchmeicheln wollte, müſste dafür halten, daſs der Widerſtand gegen die Neigungen nicht Pflicht geweſen ſei. Das wäre aber die Maxime des Eigendünkels (*arrogantia moralis*), der entweder glaubt mehr gethan

zu haben als ſeine Pflicht, oder ſich mit ſtolzer Einbildung über den Gedanken einer Pflicht wegſetzt, und ſich ſchmeichelt, als vom Gebote unabhängig, das bloſs aus eigener Luſt zu thun, wozu für ihn Gebot nöthig wäre (T. 103).

13. Das Gewiſſen iſt ein Bewuſstſeyn, das für ſich ſelbſt Pflicht iſt (R. 287). Das heiſst, es iſt unbedingte Pflicht, ſich der Ausſprüche des Gewiſſens bewuſst zu werden, um bei ſeinen Handlungen darauf zu achten. Das Bewuſstſeyn unſerer Vorſtellungen in logiſcher Abſicht, d. i. um Erkenntniſs zu bekommen, iſt bloſs bedingt. Das heiſst, iſt es uns darum zu thun unſere Vorſtellungen klar zu machen, ſo müſſen wir uns derſelben bewuſst werden. Allein bei der Pflicht findet keine Bedingung ſtatt. Wir können nicht ſagen, wenn es uns darum zu thun unſre Pflicht zu thun, ſondern wir ſollen unſre Pflicht thun, und alſo ſollen wir, ohne alle Bedingung, uns an die Vergleichung unſrer ſelbſt mit dem Geſetz, das iſt, an den Act des Gewiſſens kehren und darnach handeln. Folglich iſt das Bewuſstſeyn, daſs eine Handlung, die ich unternehmen will, recht ſei, unbedingte Pflicht, es iſt hier ein unbedingtes Gebot (*ſic iubeo*) oder Verbot (*ſic veto*) (du ſollſt gewiſſenhaft handeln), über das weiter kein vernünfteln ſtatt findet, ſondern das wir nur verehren können. (R. 281).

14. Man könnte das Gewiſſen auch ſo erklären: es iſt die ſich ſelbſt richtende moraliſche Urtheilskraft (R. 288). Wir haben nehmlich (3) geſehen, daſs bei dem Act des Gewiſſens alles auf die Subſumtion des Subjects als Thäters in der Sinnenwelt unter das Geſetz, das er ſich als vernünftiges Weſen ſelbſt giebt, ankommt. Es iſt bei dem Gewiſſensſpruch nehmlich nicht die Rede davon, ob die Handlung recht oder unrecht ſei, das beurtheilt die Vernunft wohl zum Behuf des Gewiſſens, und dieſe Beurtheilung wird vom

Gewiſſen nothwendig vorausgeſetzt. Wenn alſo die Vernunft ſubjectiv-praktiſch iſt, d. h. ihr Geſetz auf ſich ſelbſt zum Handeln anwenden will, ſo iſt ihr erſtes Geſchäft die Beurtheilung, ob die Handlung auch recht ſei oder nicht. Daher die *caſus conſcientiae* oder die Fälle, bei welchen dieſe Beurtheilung ihre Schwierigkeit hat, und die Caſuiſtik oder die Wiſſenſchaft über dieſe Fälle zu entſcheiden, als eine Art von Dialektik des Gewiſſens, d. i. bei welchen das Gewiſſen im Widerſtreit mit ſich ſelbſt iſt. Im Gewiſſen richtet nun die Vernunft ſich ſelbſt, ob ſie dieſe Beurtheilung der Handlungen, ob ſie recht oder unrecht ſind, auch mit aller Behutſamkeit, vor der That, unternommen habe, und gewiſs geweſen ſei, daſs ſie nicht unrecht thue. Sie ſtellt ſich ſelbſt dabei zum Zeugen, wider oder für ſich ſelbſt auf, daſs dieſes geſchehen, oder nicht geſchehen ſei (R. 288).

15. Es frägt ſich, ob einer den Ungläubigen zum Tode verdammender Ketzerrichter nach ſeinem (ob zwar irrenden) Gewiſſen gerichtet habe, oder ob man ihm vielmehr ſchlechthin Gewiſſenloſigkeit Schuld geben könne, weil er nie ganz gewiſs ſeyn konnte, ob er damit nicht unrecht thue? Er war zwar vermuthlich des Glaubens, es ſei ſeine Pflicht den Ungläubigen auszurotten, aber dieſe Pflicht gründete er auf Offenbarung, denn einem Menſchen um ſeines Glaubens willen das Leben zu nehmen iſt nach der bloſsen Vernunftpflicht gewiſs unrecht. Nun iſt es doch nicht unmöglich, daſs die Offenbarung falſch ſei. Folglich handelt der, der eine nach der Vernunft unrechte That, um eines Befehls willen thut, den er für Offenbarung hält, weil er nie ſicher wiſſen kann, ob er ſich in Anſehung der Offenbarung nicht irre, gewiſſenlos, denn bei allem Glauben, der ſich auf Geſchichte gründet, wie der an Offenbarung iſt, iſt Irrthum möglich, folglich iſt es gewiſſenlos darnach zu handeln, wann er etwas gebietet, was einer Pflicht der Vernunft entgegen iſt (R. 289. f.).

16. Noch mehr: es fragt ſich, ob geiſtliche Obere oder Lehrer ſelbſt eine erlaubte Handlung dem Volke als offenbarten Glaubensartikel (bei Verluſt ihres Standes) zu bekennen auferlegen dürfen? Der Geiſtliche würde dann das Volk nöthigen, etwas, das es nicht ganz gewiſs weiſs (auf hiſtoriſche Beweiſe Gegründetes), für ſo wahr bekennen, als es einen Gott glaubt (gleichſam vor Gott). Der geiſtliche Obere würde hierbei ſelbſt wider Gewiſſen verfahren, etwas Andern zum Glauben aufzudringen, wovon er ſelbſt nie völlig überzeugt ſeyn kann. Es kann alſo vielleicht Wahrheit im Geglaubten, aber doch zugleich Unwahrheit im Glauben (oder deſſen ſelbſt bloſs innerm Bekenntniſſe) ſeyn, und dieſe iſt an ſich verdammlich (R. 290. f.). Daſs das, was Jemand ſich ſelbſt oder einem Andern ſagt, wahr ſei; dafür kann er nicht jederzeit ſtehen (denn er kann irren); dafür aber kann und muſs er ſtehen, daſs ſein Bekenntniſs oder Geſtändniſs wahrhaft ſei, denn deſſen iſt er ſich unmittelbar bewuſst. Er vergleicht nehmlich im erſtern Falle ſeine Ausſage mit dem Objecte im logiſchen Urtheile (durch den Verſtand); im zweiten Falle aber, da er ſein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subject (vor dem Gewiſſen). Thut er das Bekenntniſs in Anſehung des erſtern, ohne ſich des letztern bewuſst zu ſeyn; ſo lügt er, weil er etwas anderes vorgiebt, als weſſen er ſich bewuſst iſt (S. III, 408. f.) Derjenige, welcher ſich ſelbſt (und, welches in den Religionsbekenntniſſen einerlei iſt, vor Gott) ſagt: er glaube, ohne vielleicht auch nur einen Blick in ſich ſelbſt gethan zu haben, oder ſich in der That dieſes Fürwahrhaltens oder auch eines ſolchen Grades deſſelben bewuſst zu ſeyn; der lügt nicht bloſs die ungereimteſte Lüge (vor einem Herzenskündiger), ſondern auch die frevelhafteſte, weil ſie den Grund jedes tugendhaften Vorſatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt, und ſogar die innern Ausſagen des Menſchen vor ſeinem eigenen Gewiſſen verfälſcht (S. III, 410. ff.) ſ. Eid 2. und 11.

17. Die ſogenannte Sicherheitsmaxime in Glaubensſachen (*argumentum a tuto*): iſt das wahr, was ich vor Gott bekenne, ſo habe ichs getroffen; iſt es nicht wahr, übrigens auch nichts an ſich unerlaubtes, ſo ſchadet es ja nichts, iſt verwerflich. Die Verletzung des Gewiſſens, etwas an ſich nicht ganz Gewiſſes vor Gott für gewiſs auszugeben, hält der Heuchler bei dieſer Maxime für nichts. Vor dem Gewiſſen iſt nur in der gerade umgekehrten Maxime wahrhafte moraliſche Sicherheit: was mir allein durch Offenbarung zu meiner Seligkeit bekannt werden kann und erlaubt iſt, das kann ich weder für ganz gewiſs glauben noch als ganz gewiſs falſch abweiſen; aber ich rechne darauf, daſs es mir zu gute kommen werde, wenn ich mich nur durch Mangel der moraliſchen Geſinnung in einem guten Lebenswandel deſſen nicht unwürdig mache. Wenn ſich jeder Menſch fragte: getrauſt du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtthuung auf zeitliche und ewige Wohlfahrt dieſer bloſs auf Offenbarung gegründeten Sätze Wahrheit zu betheuern? ſo würde ſelbſt der kühnſte Glaubenslehrer dabei zittern. Wie reimt es ſich alſo mit der Gewiſſenhaftigkeit (Lauterkeit des Bekenntniſſes vor ſeinem innern Richter T. 86.) zuſammen, mehr zu verlangen als jenen guten Willen zu glauben, Marc. 9, 24. Aufrichtigkeit iſt die Grundlage des Gewiſſens mithin aller innern Religion. Dieſe Aufrichtigkeit (daſs alles, was man ſagt, mit Wahrhaftigkeit geſagt ſei) muſs man von jedem Menſchen fordern können, und die Menſchenrace würde in ihren eigenen Augen ein Gegenſtand der tiefſten Verachtung ſeyn müſſen, wenn dazu keine Anlage in unſerer Natur wäre. Aber dieſe Gemüthseigenſchaft iſt eine ſolche, die cultivirt werden muſs. Allein man cultivirt bei dem Unterrichte in den Glaubenslehren gemeiniglich mehr die Treue des Gedächtniſſes, als die Treue des Bekenntniſſes (R. 291. ff.)

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Einleit. XII, b. S. 37. ff. — Ethiſche Elementarl. I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. §. 13. S. 98. ff.

Deſſ. Relig. IV. Stück. §. 4. S. 287. ff.

Deſſ. Abhandl. Ueber das Miſslingen aller philoſ. Verſuche in der Theodicee. Schluſsanmerk. S. III, S. 408. ff.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 175. f. — II. B. II. Hauptſt. S. 226.

Die Figuren auf der Kupfertafel gehören

Fig.	2	zu	Seite	882.
—	4	—	—	619.
—	27	—	—	542.
—	28	—	—	583. 587.
—	29	—	—	583. 587. 590.
—	30	—	—	583. 587.
—	31	—	—	583. 587.
—	32	—	—	585.
—	33	—	—	585. 590.
—	34	—	—	585.
—	35	—	—	585. 589.
—	36	—	—	588.
—	37	—	—	588.
—	38	—	—	588.
—	39	—	—	588.
—	40	—	—	589.
—	41	—	—	589.
—	42	—	—	589.
—	43	—	—	590.
—	44	—	—	794.

A. bedeutet Kants Anthropologie.
F. — — Streit der Facultäten.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

A.	W.
. 6, f.	. 679
. 7,	. 680
. 12,	. 757. 871 f.
. 13,	. 517.
. 22,	. 856.
. 25,	. 513 f.
. 35,	. 576. f.
36,	. 578.
. 46, ff.	. 758. 774. 777. 827.
. 47,	. 829. 887.
. 48,	. 774. ff 827.
. 49, f.	. 827. f. 961. f.
. 50,	. 774.
. 51,	. 776. f. 828. 874. 888.
. 52,	. 777. 829.
. 23,	. 828. 874. 888.
. 54,	. 874. 888.
. 55, f.	. 778. 829. f.
. 57,	. 875.
. 58, f.	. 516. f. 857.
. 93,	. 546.
. 115,	. 515.
. 123,	. 545.
. 127,	. 545.
. 153,	. 833.
. 154,	. 889.
. 160,	. 863. 871.
. 161,	. 831. 833. 870.
. 162,	. 833.

A.	W.
. 168, f.	. 761.
. 169,	. 761.
. 170,	. 762.
. 171, f.	. 763. f.
. 175,	. 765. f.
. 176.	. 766.
. 178.	. 768.
. 179,	. 769.
. 180,	. 770. f.
. 181, f.	. 771. f.
. 182, f.	. 772.
. 184,	. 887.
. 186,	. 901. 908.
. 188, f.	. 899.
. 191,	. 910.
. 192,	. 914.
. 194,	. 764. 831. 833.
. 195,	. 833.
. 203,	. 718. 859.
. 204,	. 859.
. 206, f.	. 862.
. 207, f.	. 861.
. 208,	. 761.
. 210, f.	. 702. f.
. 211,	. 703. f.
. 214, f.	. 704.
. 218,	. 659.

C.	W.
. 7,	. 624.
. 13,	. 875.

C.	W.
. 33,	. 712.
. 35,	. 538.
. 40,	. 872.
. 45,	. 737.
. 75,	. 515.
. 80,	. 748.
. 81,	. 738.
. 88,	. 738. 741. 744. 749.
. 89,	. 742. 744.
. 93,	. 687. f.
. 94,	. 688.
. 95,	. 689. 698.
. 96,	. 698. f.
. 97,	. 694. 700.
. 98,	. 696. 701. 840.
. 99,	. 842.
. 100, f.	. 697. 701. 843.
. 104, I. A.	. 780.
. 105, I. A.	. 783. 939.
. 106, I. A.	. 783.
. 107, I. A.	. 784. f.
. 108, I. A	. 785. f.
. 109, I. A.	. 786. f.
. 111,	. 844.
. 112, f.	. 845.
. 120,	. 872.
. 183,	. 618. 849.
. 193, f.	. 712.
. 194, f.	. 712.
. 204,	. 872.
. 211,	. 611.
. 212. f.	. 612.
. 220. f.	. 557.
. 225. ff.	. 615.
. 226,	. 614.
. 227,	. 616.
. 229,	. 617.
. 230, f.	. 617.
. 232,	. 876.
. 233,	. 618.
. 234,	. 778.
. 236,	. 875.
. 237,	. 876.
. 246,	. 618
. 260,	. 839. 849.
261,	. 839 851.

C.	W.
. 266,	. 702.
. 279, f.	. 555. f.
. 280,	. 557.
. 281,	. 557.
. 282,	. 558.
. 297, ff.	. 739. 748.
. 300,	. 739. ff.
. 302,	. 849.
. 303,	. 741. 748.
. 304, ff.	. 748. 787.
. 313,	. 748.
. 347,	. 750.
. 348.	. 751.
. 384. ff. I. A.	. 854.
. 392. I. A.	. 856.
. 393. I. A.	. 856.
. 394.	. 752.
. 434,	. 627.
. 443, f.	. 625.
. 444,	. 625. f. 628.
. 446,	. 625.
. 447, f.	. 625. 628.
. 472, ff.	. 628. 877.
. 474, f.	. 628.
. 475,	. 630.
. 477,	. 631.
. 478,	. 631.
. 479,	. 632.
. 516,	. 633.
. 521, f.	. 714. f.
. 522,	. 788.
. 523,	. 716. f.
. 540,	. 714.
. 560,	. 634.
. 561,	. 634. 642.
. 562,	. 641.
. 563, ff.	. 634. f.
. 569,	. 636.
. 571,	. 636.
. 573,	. 637.
. 579,	. 637.
. 580,	. 637.
. 581, f.	. 638.
. 582, f.	. 638.
. 585,	. 639. f.
. 589,	. 625. 636.
. 614,	. 607.

C.	W.
. 674,	. 737.
. 697,	. 753.
. 698, f.	. 717.
. 757,	. 718.
. 816,	. 878. f.
. 830,	. 641. f.
. 831,	. 638. 640. 642. 644.
. 839,	. 973.
. 848,	. 678. f.
. 849,	. 680 f.
. 850,	. 678.
. 851, f.	. 681. ff.
. 854, f.	. 684.
. 855,	. 684.

F.	W.
. 42,	. 811,
. 43,	. 811,
. 75,	. 579,

G.	W.
Vorr. 2,	. 642. f.
G. 5,	. 745.
. 37,	. 730.
. 41, f.	. 88. f.
. 42,	. 882.
. 43, f.	. 731. 882.
. 44, f.	. 830. 881.
. 45,	. 886.
. 47,	. 732.
. 50,	. 733.
. 60,	. 733.
. 85,	. 649.
. 97,	. 643. f.
. 98,	. 645.
. 99, ff.	. 646.
. 101, f.	. 646.
. 104,	. 646.
. 105,	. 647.
. 10[illegible], f.	. 647.
. 109,	. 648.
. 110, f.	. 650.
. 111,	. 650.
. 112,	. 651.
. 115, f.	. 649.

G.	W.
. 117,	. 648. f. 651.
. 120.	. 652. f.
. 121.	. 653.

K.	W.
. I,	. 758.
. II,	. 759.
. III,	. 891.
. V,	. 577. 645.
. VI, f.	. 644. 655. 731.
. XVIII. f.	. 624. 641. 653.
. XXVII.	. 655. f.
. XXVIII.	. 731.
. 120,	. 710.
. 121, f.	. 835.
. 122, f.	. 836.
. 123, f.	. 836.
. 124,	. 837.
. 126,	. 838.
. 127,	. 838.
. 141,	. 573.
. 166,	. 656.
. 167.	. 657.
. 216,	. 665.
. 225,	. 575. 665. 710.
. 226,	. 666.
. 233, f.	. 673.
. 234, f.	. 674.

M. I.	W.
. 105,	. 698.
. 106,	. 698.
. 107;	. 699.
. 108,	. 700.
. 109,	. 701.
. 110,	. 701.
. 128.	. 844.
. 129,	. 845.
. 130,	. 845.
. 204,	. 849.
. 224,	. 712.
. 249,	. 612.
. 250,	. 612.
. 266,	. 615.
. 267,	. 616.
. 274,	. 876.

M. I.	W.
290,	618,
308,	849,
309,	851,
331,	858,
342,	739,
343,	739,
344,	740,
345,	741,
530,	628,
531,	628,
532,	629,
533,	628,
534,	629,
535,	630,
536,	631,
537,	631,
538,	631,
539,	632,
587,	633,
588,	633,
600,	716,
602,	788,
647,	634,
648,	634,
649,	641,
651,	634,
652, f.	635,
656,	636,
659,	636,
671,	638,
673,	639,
674,	640,
713,	707,
981,	678,
982,	679,
983,	680,
984,	681,
986,	678,
988,	681,
989,	682,
990,	683,
992,	683,
993,	684,
994,	684,

M. II.	W.
56,	881.
57,	882.
59,	882.
60,	882.
61,	886.
128,	644.
129,	645.
130,	646.
131,	646.
135,	646.
136,	647.
140,	647.
141,	648.
142,	649.
143,	650.
144,	650.
145,	651.
151,	649.
154,	652.
155,	653.
156,	653.
191 - 199,	647.
205,	647.
244,	791.
245,	792.
283,	736.
284,	737.
299,	653.
300,	636.
301,	636.
302,	635. 648.
305,	558.
306,	560.
362,	685.
363,	685.
364,	686.
365,	686.
378,	709.
399,	736.
400,	730.
401,	725.
402,	726.
403,	726.
404,	727.

M. II.	W.	
405,	728.	
406,	728.	
407,	729.	
443,	917.	
444,	918.	
445,	919.	
446,	919.	
458,	893.	
460,	920.	
464,	920.	
465,	921.	
466,	921.	
468,	921.	
470,	922.	
472,	922.	
473,	923.	
475,	923.	
477,	923.	
478,	924.	
479,	924.	
483,	925.	
484,	925.	
486,	926.	
487,	927.	
489,	927.	
490,	927.	
491,	927.	
492,	927.	
495,	928.	
496,	928.	
497,	928.	
498,	929.	
499,	929.	
503,	930.	
504,	930.	
505.	930.	
506,	931.	
507,	931.	
509,	931.	
510,	932.	
511,	932.	
512,	933.	
513.	933.	
514,	933.	
519,	935.	
520,	935.	
521,	936.	
522,	857.	
524,	936.	
525,	937.	
527,	937.	
528,	937.	
529,	937.	
531,	937.	
533,	939.	
607,	939.	
609,	940.	
612,	940.	
613,	940.	
614,	940.	
615,	898.	
616,	898.	
617,	941.	
618,	941.	
619,	941.	
620,	942.	
621,	898.	
623,	942.	
624,	942.	
625,	999.	
626,	942.	
627,	900.	
628,	902.	
630,	944.	
632,	944.	
633,	945.	
634,	945.	
642,	946.	
643,	895.	
644,	857.	895.
646,	857.	895.
648,	895.	
649,	946.	
650,	947.	
651,	908.	
653,	910.	
654,	911.	
655,	911.	
656,	911.	
657,	911.	
658,	912.	
659,	912.	
660,	912.	
661,	913.	

M. II.	W.
. 662.	. 913.
. 663.	. 914.
. 677,	. 863.
. 679,	. 866.
. 680,	. 867.
. 681,	. 865.
. 682,	. 865.
. 683,	. 866.
. 685,	. 861.
. 686.	. 861.
. 687,	. 861.
. 688,	. 862.
. 689,	. 862.
. 690,	. 862.
. 691,	. 869.
. 699.	. 832.
. 700,	. 869.
. 701,	. 870.
. 702,	. 870.
. 703,	. 870.
. 716,	. 544.
. 726.	. 754.
. 727,	. 754.
. 728,	. 755.
. 729,	. 755.
. 730,	. 756.
. 731,	. 756.
. 732,	. 756.
. 733,	. 947.
. 740,	. 948.
. 741,	. 949.
. 742,	. 949.
. 743,	. 950.
. 744,	. 951.
. 746,	. 952.
. 747,	. 952.
. 748,	. 953.
. 759,	. 954.
. 761,	. 903.
. 762,	. 904.
. 763,	. 904.
. 764,	. 905.
. 768,	. 613.
. 769,	. 906.
. 770,	. 906.
. 771,	. 906.
. 776,	. 955.

M. II.	W.
. 779,	. 907.
. 782,	. 907.
. 851,	. 561.
. 853,	. 561.
. 854,	. 561.
. 855,	. 562.
. 925,	. 880.

N.	W.
. 88.	. 578 612.
. 91.	. 612
. 121.	. 793.
. 122.	. 799.
. 128. f.	. 800.
. 129. f.	. 802.
. 130. f.	. 802
. 131. f.	. 793. 803. f.

P.	W.
. 4.	. 640.
. 8,	. 745.
. 14,	. 621.
. 37,	. 880.
. 38,	. 789.
. 39,	. 790.
. 41,	. 790.
. 46,	. 880.
. 51,	. 624. 629. 638. 647.
. 52,	. 792.
. 54,	. 621.
. 58, f.	. 647.
. 65,	. 734,
. 70,	. 879.
. 77,	. 639.
. 84,	. 637.
. 97,	. 745.
. 100, f.	. 791.
. 101.	. 792.
. 102,	. 758. 760.
. 143,	. 733.
. 147, f.	. 735.
. 148, ff.	. 736.
. 150, ff.	. 737.
. 162, f.	. 745.
. 168.	. 652.
. 169, f.	. 653.

P.	W.
170, f.	636.
171, ff.	636.
174,	635. 648.
175, f.	974.
180, ff.	558 f.
182,	559.
183, f.	560.
192,	746.
194,	746.
209, ff.	574.
212,	651.
226.	973.
236,	819.
238, f.	654.
240, f.	654.
243,	654 746.
245,	746.
246,	753.
252,	816.
255, ff.	685.
285,	732. 830.
260, f.	685.
261,	686.
262,	686.
284,	709.
287,	643.

Pr.	W.
86,	698.
98,	849.
151,	636. f.
152,	637. f.
153,	639. 642. f.
154, f.	639. 642. f.
155,	640.
156,	638.
184, ff.	549.
185,	548.

R.	W.
21,	749. 858.
22,	749.
47, f.	831.
58,	651.
64,	811.
129, f.	958. f.
131,	959.

R.	W.
132, f.	959.
133, f.	960.
168, f.	676. f.
206, ff.	825.
207,	812.
208,	813.
209,	814. f.
210,	815.
211,	816. f.
212,	818.
213,	819.
214,	820.
216, f.	821.
217, ff.	822. f.
218,	824.
219, f.	824.
220,	8[illegible]6.
237,	851. f.
238,	851.
273,	579. f.
276,	579.
281,	978.
287, f.	964 976. 978.
288,	964. 978. f.
289,	979.
290, f.	980.
291, ff.	981.
299,	720.
300, f.	580.
302,	719. f.
303,	720. 721.
304,	722.
305,	722. f.
306,	721.
307,	725.
313,	676.

S. II.	W.
113. ff.	600.
114. ff.	601.
118. f.	602.
119.	602.
121. f.	603. ff.
133. ff.	609.
138 ff.	610.
303.	621.
305.	622.

S. II.	W.
. 306.	. 622.
. 317.	. 622.
. 368.	. 525.
. 369.	. 516.
. 371.	. 623.
. 372.	. 580.
. 376 ff.	. 623.

S. III.	W.
§. 5,	. 742. f.
. 6,	. 746.
. 20,	. 746.
. 24,	. 563.
. 25,	. 564.
. 26,	. 564.
. 27,	. 565.
. 28,	. 567. ff.
. 29,	. 571.
. 30,	. 573.
. 139, ff.	. 804. ff. 957.
. 141, f.	. 807. 958.
. 145, ff.	. 809.
. 147, ff.	. 810.
. 302,	. 624.
. 408, f.	. 980.
. 409, f.	. 965.
. 410, ff.	. 980.
. 563,	. 857. f.
. 565.	. 612.

T.	W.
. IX, f.	. 735.
. 20,	. 750.
. 37, ff.	. 963. f. 975.
. 49,	. 576. f.
. 50, f.	. 859.
. 51,	. 860.
. 79,	. 891.
. 86,	. 981.
. 99,	. 974.
. 100,	. 969 ff.
. 101,	. 971.
. 102, f.	. 971. 973. 676.
. 103,	. 977. f.
. 105,	. 717.
. 114,	. 750.
. 119,	. 660.

T.	W.
. 152, f.	. 659.
. 153,	. 660.
. 154,	. 660 f.
. 156,	. 662. f.
. 157,	. 663.

U.	W.
. IX,	. 889.
. IX,	. 658.
. XIII,	. 879.
. XVI,	. 725. 730.
. XVII, f.	. 726.
. XVIII,	. 727. f.
. XIX,	. 728. f.
. XXI,	. 515. 658.
. XLV,	. 658. 892.
. 2,	. 917.
. 3,	. 889.
. 4, f.	. 918.
. 5, ff.	. 919.
. 7,	. 893. 919.
. 10,	. 890.
. 15,	. 890.
. 16,	. 893.
. 17,	. 920.
. 20,	. 894.
. 21,	. 920. f.
. 23,	. 921.
. 24,	. 921.
. 25,	. 922.
. 27,	. 922. f.
. 28,	. 863.
. 29,	. 863. 923.
. 30,	. 924.
. 34,	. 925.
. 35,	. 925.
. 36, f.	. 926.
. 37,	. 927.
. 38,	. 927.
. 39, f.	. 927.
. 40,	. 928.
. 41,	. 928.
. 42, f.	. 928. f.
. 43,	. 929.
. 47,	. 930.
. 48,	. 930.
. 49,	. 930.

U.	W.	U.	W.
. 50,	. 931.	. 161,	. 946.f.825.922.
. 51,	. 931.f.	. 162,f.	. 908. 956.
. 52,	. 932.	. 164,	. 908. 908.910.
. 53,ff.	. 915. 933.	. 166,f.	. 911.
. 55,	. 933. f.	. 167,	. 911.
. 61,	. 933.	. 168,f.	. 912.
. 62,	. 935.	. 169,	. 912.
. 63,	. 935.	. 170,f.	. 913.
. 64,	. 856. 936.	. 171,ff.	. 913.
. 65,	. 862.	. 174,	. 624.
. 66,	. 936.	. 181,	. 863. 866.
. 67,f.	. 857. 937.	. 182,	. 867.
. 68,f.	. 937.	. 183,	. 865.
. 69,	. 897.	. 185,	. 865.
. 70,	. 938.	. 186,	. 866.
. 71,f.	. 938.	. 187,	. 867.
. 73,	. 939.	. 188,	. 867.
. 94,f.	. 546.	. 189,	. 868. 946.
. 102,	. 703.	. 190,	. 868.
. 103,	. 677. 705.	. 191,	. 868.
. 104,	. 703. 705.	. 192,	. 831.f. 869.
. 128,	. 704.	. 197,	. 832.
. 130,	. 939.	. 198,	. 833. 869.
. 131,f.	. 940.	. 199,	. 870.
. 133,f.	. 940.	. 200,	. 870.
. 134,	. 940.	. 201,	. 870.
. 135,	. 898.	. 211,	. 538. 544.
. 136,	. 941.	. 223,f.	. 753.
. 137,	. 898. 941.f.	. 224,f.	. 754.
. 138,f.	. 898.	. 225,	. 754.
. 140,	. 942.	. 226,	. 754.
. 141,	. 899. 942.	. 227,f.	. 755.
. 142,	. 899. 942.	. 228,f.	. 756.
. 143,	. 900. 943.	. 229,	. 757.
. 144,	. 902.	. 230,	. 758.
. 145,	. 944.	. 231.	. 947.
. 146,	. 944.	. 232,	. 869.
. 147,	. 944.	. 234,	. 948.f.
. 148,	. 945.	. 235,	. 949.f.
. 149,	. 945.	. 236,	. 950.
. 150,	. 945.	. 237,	. 951.
. 152,	. 946.	. 238,f.	. 953.
. 153.f	. 946.	. 244,	. 954.
. 156	. 857. 895.	. 246,	. 903.
. 157,	. 895.	. 247,	. 904.
. 160,	. 857. 895.	. 248,	. 905.

U.	W.	Z.	W.
. 251,	. 613.		
. 252, f.	. 906.	. 5,	. 667.
. 254,	. 906.	. 6,	. 667.
. 258,	. 955.	. 8,	. 667.
. 260,	. 955.	. 9,	. 667. f.
. 261,	. 907.	. 11,	, 668.
. 262,	. 956.	. 18, ff.	. 668.
. 263,	. 907.	. 20, ff.	. 668.
. 322, f.	. 550. 561.	. 30, ff.	. 669.
. 324,	. 561.	. 40, ff.	. 670.
. 325,	. 561.	. 47, ff.	. 671. 710.
. 327,	. 562.	. 48,	. 678.
. 342,	. 624.	. 71,	. 673.
. 392,	. 880.	. 111,	. 675.
. 393,	. 907.		

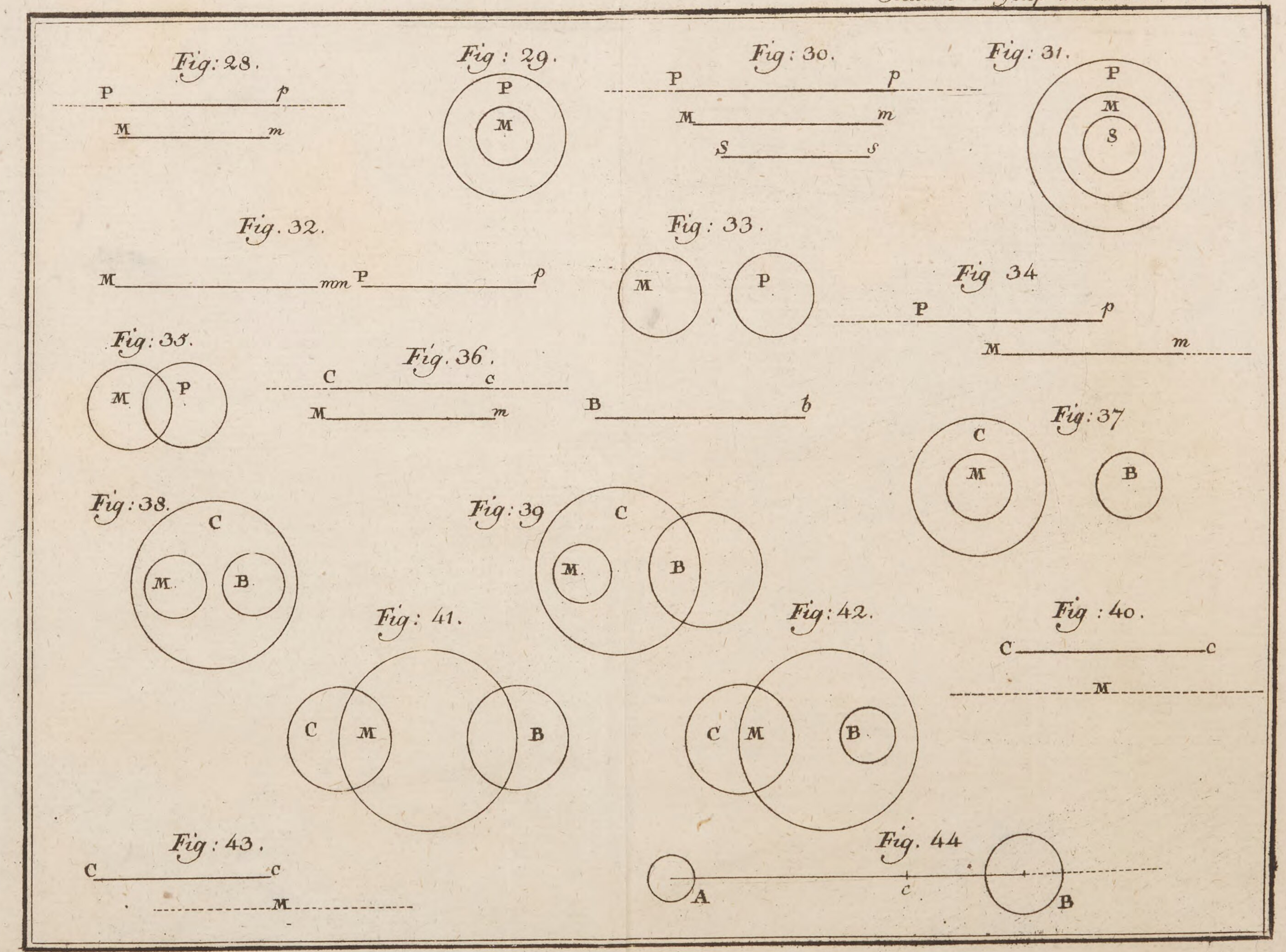
Folgende Fehler ſind zu verbeſſern.

Im erſten Bande.

Seite 209	Zeile 9	v. u.	ſtatt	Ceſetzgebung l. Geſetzgebung.
— 457	— 10	— —		fehlt 143, 26.
— 460	— 6	v. o.	—	238, 453.
— —	— 7	— —	—	241, 454.
— 554	— 14	— —	ſtatt	Eigenthum l. Erwerbung
— 555	— 15	v. u.	—	——— — ———

Im zweiten Bande.

Seite 358	Zeile 2.	v. u.		hinter dem Strich, der alsdann bleibt, fehlen die Worte: im Gegentheil zufällig.
— 499	— 5	v. u.		354, 95. muſs weggeſtrichen, und
— 496	— 12	v. o.		hingeſetzt werden.
— 503	— 1	v. o.	ſtatt	T. l. U.
— 513	— 1	v. u.		fehlt vor 25. A.
— 517	— 9	v. o.	ſtatt	ſ l. f.
— 520	— 16	v. u.	—	Lieben l. Liebe.
— 522	— 8	v. o.	—	Secten l. Oerter
— 528	— 11	v. u.	—	ſoudern l ſondern
— 574	— 1	v. u.	—	B. l. C.
— 580	— 4	v. o.	—	Kühhorn l. Kuhhorn
— 615	— 12	v. o.	—	der l. die
— 619	— 14	v. o.	—	Fontanell l. Fontenelle
— 631	— 9	v. u.	—	nachzuſuchen l. nach zu ſuchen
— 641	— 11	v. o.	—	welche l. die
— 678	— 11	v. u.	—	*E.* l. *C.*
— 681	— 11	v. o.	—	*E.* l. *C.*
— 717	— 7	v. o.	—	B. l. C.
— 720	— 8	v. u.	—	Q. l. R.
— 839	— 9	v. o.		wird III. weggeſtrichen.


Fig: 28.
P p
M m
Fig: 29.
P
M
Fig: 30.
P p
M m
S s
Fig: 31.
P
M
S
Fig. 32.
M mm P p
Fig: 33.
M
P
Fig 34
P p
M m
Fig: 35.
M P
Fig. 36.
C c
M m
B b
Fig: 37
C
M
B
Fig: 38.
C
M. B.
Fig: 39
C
M. B
Fig: 41.
C M B
Fig: 42.
C M B.
Fig: 40.
C c
M
Fig: 43.
C c
M
Fig. 44
A c B